

العلمانية الإسلامية

عرض نقديّ للفكر الإسلاميّ المعاصر

الدكتور منصور مير أحمدي





العلمانيّة الإسلاميّة

عرض نقديّ للفكر الإسلاميّ المعاصر

العلمانيّـــة الإســـــلامـيّــة

عــرض نقديّ للفكر الإسـلاميّ المعاصــــر





الـطــبــعـة الأولــى
[٢٠١٤م. - ١٤٣٥هـ.]
ISBN: 978-614-440-012-8

اسم الكتاب: **العلمانيّـــة الإســـــلاميّـــة**
عــرض نقديّ للفكر الإسلاميّ المعاصـــــر
اسم المؤلّف: **منصور مير أحمدي**
تعريب: **علي بيضون**
الناشر: **دار المعارف الحكميّة**
عدد الصفحات: ١٦٨



الفهرس

الفصل الثالث

مفهوم العلمانيّة الإسلاميّة وماهيّتها

الفصل الرابع

العلمانيّة الإسلاميّة تحت مجهر النقد والتحليل

المصادر

كلمة الناشر

اجتاح العقل التنويريّ ومن بعده النزعات الحداثويّة مساحات الأشياء في هذا العالم فسخّر الطبيعة في أنظمة علاقاتها لبرامج التحكّم والسيطرة التي يقودها.

ثمّ عكف على اقتحام عالم المعنى من قيم إنسانيّة ووحيانيّة وإلهيّة ساعيًا إلى تحويلها لبضاعة منتمية إلى إطلاق تأويليّ خاصّ أسماه «العلمنة». وسواء كانت العلمانيّة تعني النظرة العلميّة أو نحوًا من النظرة الفلسفيّة للعالم، فهي اتّجاه نزّاع نحو القطيعة مع التراث والماضي والدين بمعناه الوحيانيّ، ثمّ إعادة تأويل وتفسير التراث والدين بما يتلاءم مع رؤية العلمانيّة الخاصّة.

ومن محاولات التطويع تلك الأعمال التي اخترقت جسد الفكر الدينيّ بالعموم، ثم إعادة تأويل كلّ دين على حده بحيث بات بالإمكان أن نقرأ حول علمنة اليهوديّة أو المسيحيّة، وبعد ذلك علمنة الإسلام. والمحاولة الأخيرة وإن كانت جديدةً، إلّا أنّها تحتاج إلى قراءات جدّيّة ومعمّقة، ومن ذلك ما طرحه صاحب كتاب العلمانيّة الإسلاميّة: عرض نقديّ للفكر الإسلاميّ المعاصر، الباحث الدكتور منصور مير أحمدي.

وفي سياق سعيه الدائم لنشر المعارف الإسلاميّة الحقّة، يتشرّف دار المعارف الحكميّة التابع لمعهد المعارف الحكمية للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بالتعاون مع المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة، أن يقدّم لقرّائه الكرام هذا الكتاب القيّم، أملًا منه أن يكون إسهامًا حقيقيًّا في نشر المعارف الإسلاميّة الحقّة التي يفاد منها كل طالب للعلم والحقيقة، شاكرًا المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة على هذا الجهد القيّم، وبالخصوص قسم الترجمة في المركز.

والحمد لله رب العالمين.

قسم التحرير

دار المعارف الحكميّة

كلمة المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة

بقـي المسـلمون نحـواً مديـداً بعـد الفتـح الإسـلامي لبلـدان الـشرق الأوسـط والأدنى منهمكـين بالأمـور السياسـية والعسـكرية الخاصـة بدولتهـم الجديـدة، مـن تأسـيس الدواويـن والكتّـاب والمؤسسـات الإداريـة التـي تُعنـىٰ بشـؤون سـكّان المناطـق المفتوحـة.

لكـن بعـد أن توسّـعت حركـة الفتوحـات، وتوطّـدت العلاقـات مـع الأمـم والشـعوب الأخـرىٰ، ونتـج عـن ذلـك انفتـاح ثقـافي عـلى سـائر النـاس، وتلاقـح فكـرى مـع ثقافـات وأفـكار جديـدة، تجلّـت الرغبـة في إجـراء تبديـل في نوعيـة التعامـل مـع الأقـوام الجـدد الذيـن دخلـوا الإسـلام زرافـات زرافـات، واعتنقـوا تعاليمـه، ورضـوا بـه مسـلكاً وعقيـدةً لدينهـم ودنياهـم.

وفي طليعـة هـذه التبـدلات النوعيـة إيجـاد قنـاة تواصـل يتسـنّى مـن خلالهـا للمسـلمين الوقـوف عـلى ثقافـات الشـعوب والأمـم الأخـرى، والتعـرّف عـلى علومهـم المحليـة، ومفـردات مخزونهـم الفكـري والثقـافي، فجـاءت «الترجمـة» في هـذا السـياق، ليحصـل مـن خلالهـا عمليـة التعـارف بـين الأوجـه الثقافيـة المتناثـرة كآثـار باقيـة لحضـارات سـابقة، وتلاقـح بـين علـوم وتقنيـات مختلفـة عـلى الصعيـد العلمـي والعمـلي، مـن أجـل إفـادة المسـلمين مـمّا بلغـه الآخـرون؛ في تنظيـم أمـور معاشـهم وسياسـتهم. فظهـرت هـذه الحركـة؛ حركـة الترجمـة فيـما بعـد بهـدف:

١. إثراء المكتبة الإسلامية بالمعارف الجديدة.

٢. الإطلاع على ثقافات الأمم الأخرى.

٣. الوقـوف عـلى مـا بلغتـه سـائر الشـعوب مـن تطـوّر وتحـضّر نظـري وتطبيقـي.

وقد انحصرت عملية نقل المؤلّفات إلى العربية، أي: عملية الترجمة، في أول الأمر، في المؤلّفات العلمية والطبية القديمة، مثل: الطب والكيمياء والنجوم. واستناداً إلى ابن النديم (٩٩٥ هـ) يعود الفضل في الشروع بترجمة كتب الطب والصنعة والتنجيم إلى خالد من يزيد (٧٠٤ هـ) الذى خصّص وقته كلّه فى هذا المجال بعد أن ترك الخلافة وزهد فيها.

كما تذكر بعض المصادر أنّ الطبيب «ماسرجويه» كان أول من نقل كتاب الخلاصة الطبية إلى العربية، وهو كتاب لطبيب مسيحي اسكندري ألّفه في زمن مروان بن الحكم، كان قد كتبه بالسريانية واكتسب شهرة واسعة.

ثم تسارعت وتيرة حركة الترجمة واتّسعت لتصل مجال الأدب، وكان رائد هذه الحركة عبدالله بن المقفّع (٧٥٧ هـ) الذي ترجم سلسلة كتب أدبية رائعة من الفارسية إلى العربية، مثل: كليلة ودمنة، وخدانامه (تاريخ الملوك) وسيرة انوشيروان وغيرها. كما ويُنسب إليه ترجمة كتاب «المقولات» و«العبارة» و«البرهان» لأرسطو وكتاب «إيساغوجي» لفرفوريوس.

ثم تتابعت حركة الترجمة من بعد ذلك، فترجمت رسائل وكتب ومصنّفات عديدة فى الهندسة والفلسفة وسائر الآثار من الفارسية واليونانية إلى العربية، فشهدت الحركة ازدهاراً واسعاً، وتطوراً ملحوظاً في زمن العباسيين، خاصة بعد تأسيس وإنشاء بيت الحكمة عام ٨٣٠ هـ ومن ثم أصبحت مؤسسة رسمية ومكتبة للترجمة والبحث، وصارت ترسل الوفود إلى البلدان الأخرى في طلب كتب العلوم القديمة، وبرزت أسماء لامعة في هذا المجال مثل: حنين بن إسحاق (٨٧٣ هـ) وابن ناعمة الحمصى (٨٣٥ هـ) وأبي عثمان الدمشقى (٩٠٠ هـ) والحسن بن سوار (١٠١٧ هـ) وثابت بن قرّة، وغيرهم.

والمركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية إذ يجد نفسه مسؤولاً عن تنشيط هذه الحركة، وانطلاقاً من أهدافه السامية المتمثلة بنشر العلوم والمعارف الإسلامية الجادة والمفيدة، والترويج للثقافة الصحيحة والأصيلة التي أكّد عليها نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) وصحبه المنتجبون، فقد حدى به أن يرد عرصة الترجمة ومجالاتها الرحبة، في سبيل:

١. تحقيق التواصل الثقافي والعلمي البنّاء والثرى بين أبناء وشعوب الأمة الإسلامية.

٢. المساهمة في تطوير الفكر الإسلامي من خلال إثراء المكتبة الإسلامية بألوان الكتب الهادفة والمفيدة لأجيال المسلمين.

٣. تعزيز الحركة العلمية والثقافية في الأمة المسلمة، ورفد الساحة الفكرية بمستجدات ومطارحات حديثة في سائر العلوم والمعارف والفنون والآداب الإسلامية.

٤. مواكبة الحركة السريعة للعصر الحديث على الصعيد الفكري والثقافي والعلمي.

٥. توطيد العلاقات بين الشعوب الإسلامية، من خلال التأكيد على التواصل الثقافي والمعرفي الهادف، وعلى أوسع نطاق.

ومن هنا وجد المركز الأغرّ الحاجة ماسة إلى تأسيس قسم الترجمة، يُعنى بشؤون هذا الفن، من أجل إثراء الساحة العلمية والثقافية وإمدادها بالجديد والنافع والهادف من الأفكار التى تطوى نظريات جديدة، ودراسات رفيعة المستوي.

وإذ نحن نقدّم هذا الكتاب ضمن باقة جديدة من المؤلّفات المترجمة إلى العربية، كنموذج مساهم في تقديم ما هو الأفضل والأجود لقرائنا الناطقين بالعربية، وكترجمان حق وصدق لما يختلج في فضاءات الفكر الإسلامى الأصيل، والأوساط الثقافية التي تهتم بالثقافة الإسلامية، من أفكار وآراء ملتزمة بالعقلانية والأصالة والحداثة، والمتحرّرة من كلّ أغلال الخرافة والتحريف، نجد من الضروري تقديم الشكر لكلّ الأفاضل من الأساتذة والفضلاء الذين وفّروا قسطاً واسعاً من وقتهم فى خدمة هذا القسم الحيوى والشريف، والنهوض بهذا العبء الثقيل، لاسيّما حجةالإسلام والمسلمين الشيخ محمدتقي محمديان الذي يتصدّى إدارة هذا القسم، آملين أن ينال الحظوة عند قرائنا الأعزّاء.

نسأل الله العلي القدير أن يسدّد خطانا باتجاه مصلحة أمتنا وشبابنا المسلم، وإشباع نهمه الفكرى والثقافى، ورفع الشبهات الغابرة عنه، وإيقافه على حقائق الأمور، إنّه نعم المولى ونعم النصير.

أحمد المبلّغي

مدير المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

المقدمة

منذ تاريخ بعيد وفكرة فصل الدين عن الدولة ـ أو فصل القضايا الدينيّة عن القضايا السياسيّة وعن الدولة ـ تساور أعمال المفكّرين المسلمين الناشطين في مجال التنظير السياسيّ على اختلاف اتجاهاتهم. وفي نظرة شمولية يمكننا أن نصنّف هذه الاتجاهات على كثرتها إلى فئتين اثنتين: «اتجاهات من داخل الدين» و«اتجاهات من خارج الدين».

والمقصود بالاتجاهات الأولى تلك التي درست العلاقة بين الدين والدولة، ونظّرت للفصل بينهما بالارتكاز على معطيات الدين وتعاليمه، وذلك ضمن الأطر التقليديّة الفقهيّة والتفسيريّة، معتمدة على المناهج المتداولة في تلك العلوم.

بيدَ أنّ اتجاهات الفئة الثانية قد اعتمدت على أدلّة غير دينيّة، وتأثّرت بمناهج البحث الحديثة والنظريّات الأبستمولوجيّة الجديدة. ويمكن العثور على الفئة الأولى من هذه الاتجاهات في المدارس الفقهيّة والتفسيريّة السائدة في العالم الإسلاميّ، أمّا الفئة الثانية فإنّها لا ترى الوفاء لتلك المدارس والمناهج، ومن أراد الاطّلاع على اتجاهاتها ومدارسها فيمكن أن يجدها ضمن ما صدر من كتابات جديدة عن بعض رجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر.

ورغم إقرار هذا الكتاب بالأهميّة الكبرى التي تمثّلها الفئة الأولى، فهو يسعى إلى تركيز دراسته على اتجاهات الفئة الثانية. ومن الواضح أنّ دراسة كلّ من هذين التيارين وإن كان يتمتّع بأهميّة كبيرة، غير أنّ التحوّلات السياسيّة

والاجتماعيّة الراهنة، مضافة إلى ما يشهده الواقع من حراك وتطوّر على صعيد نظريّة المعرفة، كلّ ذلك يزيد من قناعة الكاتب في أولويّة هذه الفئة الثانية في الدراسات والكتابات المعاصرة؛ حيث بدّلت هذه التحوّلات بناء الدولة الحديثة إلى مسألة محوريّة في مجال التنظير للنظام السياسيّ.

ومع أنّ اهتمام العالم الإسلاميّ المعاصر بهذه المسألة قد برز متأخّراً، إلا أنّ التفاعل مع الغرب وحالة التحلّل التي شهدها العالم الإسلاميّ - أو على الأقلّ حالة الإهمال للنظم السياسيّة القديمة - قد بدّلا كيفيّة بناء الدولة الحديثة إلى نظريّة أخرى تمّت صياغتها بسؤال أساسي تشكّل ونمى في عقول المفكّرين المسلمين. وقد وجد هذا السؤال إجابات متعدّدة، أهمّها ما طرح ضمن فكرة العلمانيّة الإسلاميّة في أوساط الفكر السياسيّ بين مثقّفي العالم الإسلاميّ.

والعلمانيّة الإسلاميّة عبارة عن فكرة معاصرة عملت على تقديم أطروحات نظريّة «بديلة» مقابل «الحكومة الدينيّة»؛ وذلك بغية الإجابة على السؤال المطروح حول كيفيّة بناء الدولة الحديثة. وينقسم الذين تصدّوا للإجابة على هذا السؤال إلى اتجاهين وتيّارين مختلفين: (التيار التجديديّ - الإصلاح الدينيّ)، و(التيار السلفيّ - الراديكاليّة الإسلاميّة). والغرض الرئيسيّ من هذا البحث هو تقديم عرض عن هذه الفكرة ودراستها دراسة نقديّة.

وإنّما أقدم الكاتب على دراسة هذا الموضوع لشعوره بما يحوزه من أهميّة كبيرة في الآونة الأخيرة، ولإدراكه بما سينتج عنه من آثار على الأوضاع العامّة في البلاد الإسلاميّة، وذلك مع إيمانه بضرورة إيجاد «مدخل» لهذا البحث ذي الشأن الرفيع. من هنا فهو يسعى في الفصل الأوّل إلى دراسة الإجابات التي قدّمتها فئة خاصّة من المفكّرين المسلمين عن ذاك السؤال، مشيراً إلى كيفيّة تناولهم لمسألة بناء الدولة الحديثة بُعيد ظهور الانحطاط والتخلّف، مُلفتاً إلى ما بين هذين المفهومين من تباين.

وحيث أنّ الدراسة النقديّة لهذا السؤال تتطلّب مزيدَ إحاطةٍ بفكرة العلمانيّة الإسلاميّة، كان لا بدّ أن يُساق البحث في الفصل الثاني إلى الخارطة التي تمّت على أساسها الهندسة المعرفيّة لهذه النظريّة، ومن ثم بناؤها في الأفكار والرؤى المعاصرة للعلمانيّين المسلمين، ولذا فقد أشير في هذا الفصل إلى آراء بعضهم كنموذج وشاهد.

ويتكفّل الفصل الثالث بتحديد مفهوم العلمانيّة وبيان ماهيّتها، فبعد العرض التاريخيّ لنشأة هذه الفكرة والتعرّف على أسسها الأبستمولوجيّة، لا بدّ من العمل على تحليل عناصرها الفكريّة لتتّضح بذلك حدودها الماهويّة. وما يطرح من أبحاث في هذه الفصول إنّما هو تمهيد للدراسة النقديّة لفكرة العلمانيّة، وهو الغرض الذي نرمي إليه في الفصل الرابع.

ختاماً، وبعد عرضنا لموجز عن هذه الدراسة، نشير مرّة أخرى إلى أنّ دراستنا النقديّة لفكرة العلمانيّة، إنّما تمّت بالنظر إلى العلمانيّة كمجرّد «أطروحة نظريّة»، آخذين بعين الاعتبار الظروف الضروريّة لإمكان تحقّقها من الناحية النظريّة.

واعترافاً منّا بنقائص هذا النتاج، نرجو من القرّاء الكرام والمخاطبين بهذه الدراسات أنْ ينظروا إلى الكتاب كمدخل لنقد فكرة العلمانيّة. فلا يخفى ما لهذه الدراسات من دور في الإفادة من الكتابات السياسيّة المعاصرة في العالم الإسلامي، وفتح آفاق جديدة لحلّ المسائل الأساسيّة العالقة في الحياة السياسيّة للمسلم المعاصر.

منصور مير أحمدي

الفصل الأول

إشكاليّة بناء الدولة وظهور فكرة العلمانيّة الإسلاميّة في العالم الإسلاميّ

مقدّمة

رغم أنّ العلمانيّة الإسلاميّة ـ كتيّار فكريّ فاعل في العالم الإسلاميّ ـ ترجع في تاريخها إلى العقود الأخيرة، إلا أنّ بداياتها كانت تلوح في أوائل القرن العشرين الميلاديّ؛ ولذا لا بدّ قبل البحث حول كيفيّة تسلّلها إلى العالم الإسلاميّ ـ وفي النتيجة حول كيفيّة تكوّنها فيه ـ من إلقاء نظرة عابرة على التطوّرات السياسيّة والاجتماعيّة التي رافقت تلك الحقبة من الزمن. فدراسة ذلك تمكنّنا من كشف النقاب عن الأرضيّة المعدّة لهذا التيّار الفكري، كما وتوضّح لنا الظروف النظريّة والتاريخيّة التي احتضنت نشوء وتشكّل العلمانيّة الإسلاميّة في العالم الإسلاميّ.

يزعم الكاتب أنّ أهمّ عوامل طرح هذه النظريّة هو ظهور مسألة «بناء الدولة» في العالم الإسلاميّ، وذلك إثر بروز معالم الانحطاط أو التخلّف في مجتمعات هذا العالم، وخصوصاً على الصعيد السياسيّ. ومن هنا كان لا بدّ أن نفتتح فصلنا هذا بدراسة مسألتي التخلّف والانحطاط، ثمّ مسألة بناء الدولة في العالم الإسلاميّ، عاملين على دراسة دوافعها النظريّة، لندرس بعد ذلك الجهود

العلميّة التي بذلها بعض المفكّرين المسلمين ممّن سعى إلى إيجاد حلّ لهذه المشكلة، وسنصل في النتيجة إلى اتّضاح معالم فكرة العلمانيّة وعناصرها الفكريّة.

تشير أبحاث هذا الفصل إلى الإرهاصات الأولى لظهور العلمانيّة الإسلاميّة وتمهّد لمعرفة أسسها الأبستمولوجيّة والمعرفيّة في أفكار ورؤى الجيل الجديد من العلمانيّين المسلمين.

١. مسألة التخلّف في العالم الإسلاميّ

ظهرت العلمانيّة كتيّار فكريّ في أوائل القرن العشرين، غير أنّ التداعيات النظريّة والتاريخيّة الممهّدة لظهورها تعود إلى القرن التاسع عشر، فالتحوّلات السياسيّة والاجتماعيّة في هذا القرن تكشف عن واقع المواجهة والتفاعل اللذين شهدهما الوطن الإسلاميّ بين كلّ من الفكر الغربيّ والآخر الإسلاميّ، وعلى مختلف الأصعدة. ورغم ما كان يمثّله هذا التفاعل من مسرح لبروز قوّة الأوروبيّين وضعف المسلمين، فقد أدّى إلى طرح تساؤلات محوريّة في أذهان المسلمين. ومع تعدّد تلك الأسئلة المحيّرة والتي يمكن إرجاعها إلى سؤال واحد أساسي هو: كيف استطاع الغرب أن يصل إلى هذه القوّة؛ بحيث تسلّم زمام المبادرة في شؤون المسلمين وتربّع على عرش التسلّط عليهم؟[١]

وممّا لا شكّ فيه أنّ طرح هذا السؤال المحوري هو نتيجة لإفرازات عوامل عدّة، ومع غضّ النظر عن كون هذه العوامل في حدّ نفسها تمثّل مظاهر للانحطاط أو التخلّف في المجتمعات الإسلاميّة[٢]، فقد أدّت كذلك إلى طرح

---

١. عبدو الفيلالي الأنصاري، اسلام ولاييسيته، ترجمه امير رضايي، ص ١٦.

٢. ورغم عدم تمييز العديد من الكتب بين مفهومي الانحطاط والتخلّف، إلا أنّ بينهما تفاوتاً على ما يبدو، فبينما تشير كلمة الانحطاط إلى الأوضاع الفكريّة الخاصّة، تشير كلمة التخلّف إلى ←

تساؤلات أساسيّة في أذهان المفكّرين المسلمين، تدور في طبيعتها حول أسباب التكوّن والانبعاث والنهوض. وكما يشير الكاتب أليويه روآ فإنّ أهمّ العوامل التي تقف وراء طرح ذلك السؤال الأساسيّ هو: تخلّف الإمبراطوريّة العثمانيّة وانحطاطها، دخول الفرنسيّين إلى الجزائر (١٨٨٣م)، وسقوط إمبراطوريّة المغول في الهند (١٨٥٧م)[١].

فسرعة الغربيّين في إحكام السيطرة على العالم الإسلاميّ، وانتشار دائرة نفوذهم في شتّى الميادين قد زرعا في المسلمين الحيرة والدهشة، وألقيا عليهم هالة من الخوف والرعب؛ ممّا دفعهم إلى المسارعة في البحث عن سبل الخروج من هذه المحنة وإيجاد وسيلة للحلّ. ومن هنا اتّسمت الخطوات الإصلاحيّة بالعجلة والتسرّع ومجانبة الرويّة والتأنّي، كما أنّها قد انكبّت على مجالات ليست بذات أهميّة ولا أولويّة للمجتمع ولحياة المسلمين، أضف على ذلك أنّها لم تكن موفّقة في نتيجتها ومآلها، وعلى حدّ تعبير مجيد خدوري: عندما شعر المسلمون بزوال المجتمع الإسلاميّ، ورأوا أنّ الخطوات الإصلاحيّة

←

الأوضاع المعيشيّة والاجتماعيّة. فالانحطاط مظهر لأوضاع مردّها أسباب داخليّة في المجتمع، بينما يرجع التخلّف في معظمه إلى أسباب وعلل خارجيّة. لذا يبدو أنّ الالتفات إلى مسألة التخلّف في المجتمعات الإسلاميّة قد سبق الالتفات إلى مسألة الانحطاط. ومن هنا تمّت دراسة أوضاع التخلّف في وقت مبكّر نسبة إلى الانحطاط. وبعد طرح مسألة التخلّف في العالم الإسلاميّ التفت بعض المنظّرين إلى مسألة الانحطاط، وإن كان هذا الالتفات عابراً وخالياً من التركيز على حقيقة مفهوم الانحطاط وخصائصه. وعلى أيّ حال، فقد تمّ التنبيه على الاختلاف بين هذين المفهومين في كتابنا هذا، ويرى الكاتب أنّ الالتفات إلى مسألة التخلّف تزامنت مع طرح مسألة بناء الدولة في العالم الإسلاميّ، وبعد ذلك وخصوصاً في القرن العشرين بدأ بعض الباحثين المسلمين بدراسة مسألة الانحطاط أيضاً.

١. اليويه روآ، تجربه اسلام سياسي، ترجمة محسن مدير شانه چي وأمين مطيعي، ص ٣٦. هناك العديد من البحوث في العديد من الكتب تتناول تلك الحوادث ومنها كتاب اليويه روآ، ولكن رعاية للاختصار أعرضنا عن ذكرها.

المقتبسة من الغرب ليست بالمستوى الذي يمكّنها أن تؤثّر فيه، استحوذتْ على المتديّنين منهم مخاوف أزمة أخلاقيّة، ولم يقتصر تخوّفهم على مجرّد تبدّل القيم الإسلاميّة واستبدالها بالقيم الغربيّة، وبالتالي سيطرة التشريعات غير الدينيّة بدلاً من الشريعة، بل انبعث قلقهم من أنْ يُقْدِم الغرب بما لديه من قوى على الاستفادة من خيرات البلدان الإسلاميّة والهيمنة عليها[1].

ورغم أنّ لمسألة التخلّف في العالم الإسلاميّ أبعاد مختلفة، تثير بمجموعها اهتمام المسلمين؛ كالجوانب الاقتصاديّة والإداريّة وغيرها، غير أنّ الجانب السياسيّ هو الذي استأثر بالاهتمام؛ فهذا الجانب الحسّاس له دلالته الخاصّة من حيث كونه مؤشّراً على هزيمة الدولة وخسارتها، وبالتالي سلب صفة الكفاءة عنه كنظام سياسيّ رائد، ممّا يجعل المسلمين في عداد المتخلّفين عن سائر الدول منعزلين عن الأنظمة السياسيّة الأوروبيّة، فبعيداً عن تحديد الأسباب المتعدّدة لعدم الكفاءة هذه، إلا أنّها تعدّ علامة على التخلّف على كل حال.

ومن جهة أخرى، يعتبر النظام الاستبداديّ في البلدان الإسلاميّة أهمّ عوامل تخلّفها في العصر الحاضر، وحسب هذه الرؤية، فإنّ الاستبداد هو رأس الأسباب التي تكمن وراء فقدان كفاءة النظم السياسيّة في العالم الإسلاميّ. ومن هنا لا بدّ من مواجهة هذا الاستبداد في ميادين الفكر، وذلك بملاحقة جذوره وأصوله على الصعيدين السياسيّ والاجتماعيّ. ولا شكّ أنّ لكتاب السيّد عبد الرحمن الكواكبيّ «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» أهميّته المتميّزة في هذا المجال. حيث يسعى فيه الكاتب إلى الكشف عن جذور الاستبداد وتحديدها مقدّمة لمحاربتها واقتلاعها، فهو يقول في مقدّمة كتابه:

«... ولي هناك قصدٌ آخر؛ وهو التنبيه لمورد الداء الدّفين، عسى أن

---

١. مجيد خدوري، گرايشهاى سياسى در جهان عرب، ترجمة عبد الرحمن عالم، ص ٦٥.

يعرف الذين قضوا نحبهم، أنّهم هم المتسبّبون لما حلّ بهم، فلا يعتبون على الأغيار ولا على الأقدار»[١].

ومن هنا ندرك أنّ الهمّ الأساس الذي شغل بال الكواكبيّ في كتابه هذا هو دراسة مشكلات النظام السياسيّ، كمقدّمة لمعرفة العلل وتحديد العوامل الكامنة وراء التخلّف في العالم الإسلاميّ. وهو يعمل بداية على تعريف مفهوم الاستبداد والكشف عن حقيقته قائلاً:

«إنّ الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً، التي تتصرّف في شؤون الرعيّة كما تشاء بلا خشية من الحساب أو عقاب...»[٢].

ففي نظره، يكون سبب الاستبداد هو في الحاكم نفسه وذلك حينما يرى نفسه غير ملزم بمطابقة أفعاله على الشريعة أو القانون أو إرادة الشعب[٣]، ولذا يعتقد أنّ أيّة حكومة هي معرّضة للاستبداد فيقول:

«ما من حكومة عادلة تأمن المسؤوليّة والمؤاخذة بسبب غفلة الأمّة أو التمكّن من إغفالها إلاّ وتسارعت إلى التّلبُّس بصفة الاستبداد، وبعد أنْ تتمكّن فيها لا تعود ترفع اليد عنها ولا تتركها؛ لأنّها المالكة لإحدى الوسيلتين العظيمتين: جهالة الأمّة، والجنود المنظّمة»[٤].

وبعد أن يعرّف الاستبداد ويحدّد منشأه، يعمد إلى توصيف العلاقة بينه وبين بعض المفاهيم الأخرى، معتقداً أنّ هذه العناصر يمكن أن تهب للاستبداد لوناً خاصّاً وتؤثّر عليه بشكل مباشر. وهذه المفاهيم عبارة عن: الدين، العلم، الكِبر،

---

١. عبد الرحمن كواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص ٤، وقد أخذها المؤلّف عن ترجمة عبد الحسين ميرزاى قاجار، نقد وتصحيح محمّد جواد صاحبي. ص ٣٣.

٢. نفسه، ص ٨، وفي الترجمة ص٤٢.

٣. نفسه، ص ٨، وفي الترجمة ص ٤٢.

٤. نفسه، ص ٩، وفي الترجمة ص ٤٣ ـ ٤٤.

المال، الأخلاق، التربية والرقيّ. كما ويرى في كتابه أنّ ماهيّة الاستبداد وطبيعته الخاصّة تتبلوران وفق علاقته مع هذه العناصر. كما وقد أولى للعلاقة بين الدين والاستبداد أهميّة خاصّة في هذا المجال؛ فهو يرى أنّ الإسلام لا يعترف بالاستبداد، بيد أنّ بعض المستبدّين يسعون إلى الاستفادة منه في تبرير استبدادهم. والقرآن، كما يرى الكواكبي، مشحون بالتعاليم التي تلغي الاستبداد وتحيّي العدل والمساواة[1]. وبعد الإشارة إلى الآيات المتعدّدة حول ذلك ينتهي إلى النتيجة التالية:

«وقد ظهر مما تقدّم أنّ الإسلاميّة مشيّدة على أصول الحرّية بعيدة عن كلّ أنماط السيطرة والتحكُّم؛ سواء بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، أو بحضّها على الإحسان والتحابّ. وقد جعلت أصول حكومتها: الشّورى الأريستوقراطيّة؛ أي شورى أهل الحلّ والعقد في الأمّة وإجراء ذلك بعقولهم لا بسيوفهم. وجعل أصول إدارة الأمّة: التشريع الديمقراطي؛ أي الاشتراكيّ حسبما يأتي فيما بعد. وقد مضى عهد النبيّ وعهد الخلفاء الراشدين على هذه الأصول بأتمّ وأكمل صورها»[2].

ومع ذلك، يعتقد بأنّ البدعة والتحريف قد أدّيا إلى ظهور الاستبداد في المجتمعات الإسلاميّة:

«إنّ البِدَع التي شوّشت الإيمان وشوّهت الأديان تكاد كُلُّها تتسلسل بعضها من بعض، وتتولّد جميعها من غرض واحد هو المراد؛ ألا وهو الاستعباد»[3].

---

١. نفسه ص ١٦، وفي الترجمة ص ٥٦.
٢. نفسه ص ١١، وفي الترجمة، ص ٥٩ – ٦٠.
٣. نفسه ص ٢٠، وفي الترجمة، ص ٦٣.

وبناء على ذلك، وبالرغم من محاربة الإسلام للاستبداد، فقد كان المناخ في البلدان الإسلاميّة مناسباً لظهور نوع من الاستبداد فيها، يعبّر عنه بالاستبداد الدينيّ. وتكشف هذه الفقرات عن أنّ غرض الكواكبيّ من طرحه لمسألة الاستبداد هو بيان العامل الأهمّ من عوامل التخلّف في المجتمعات الإسلاميّة. وإنّما أشرنا إلى بعض فقرات كتاب الكواكبيّ تلك، ليتّضح أثر أفكاره على تبلور واقع العلمانيّة الإسلاميّة. ويمكن لهذه الفقرات أن تفيد نوعاً من الفصل بين الدين والدولة أو بين قضايا الدين وقضايا الدنيا، ولهذه الفكرة ـ التي تختلف عن فكرة فصل الدين عن الدولة ـ مكانها في النطاق الفكريّ لواقع العلمانيّة الإسلاميّة. ولذا يعدّ الكواكبيّ شخصيّة متميّزة في بيان هذه المسألة، وهي شخصيّة تأثّرت بها مصر عن طريق عبد الرزاق.

ومن مجموع ما تقدّم من ملاحظات، يمكن أن نخلص إلى نتيجة مفادها أنّ الفكر الإسلاميّ ـ مقابل الفكر الغربيّ ـ قد أدرك بوضوح أوضاع التخلّف إبّان القرن التاسع عشر، إلا أنّه شيئاً فشيئاً انتقل هذا التخلّف إلى ساحة النظام السياسيّ، ومن هنا، ورغم أنّ الالتفات إلى التخلّف قد تمّ في القرن التاسع عشر إلا أنّ ظهور مسألة بناء الدولة، والسعي إلى تقديم نموذج حديث لها في العالم الإسلاميّ يعود في تاريخه إلى أوائل القرن العشرين. وفي عبارة أخرى، قد غرست بذور الإصلاح في المجتمعات الإسلاميّة كضرورة لا مفرّ منها على الأصعدة الإداريّة والاقتصاديّة والسياسيّة في القرن التاسع عشر، أمّا في بدايات القرن العشرين فقد تبدّلت مسألة التخلّف إلى مسألة بناء الدولة. وفي هذه المرحلة، تمّت تنحية مباني مشروعيّة نموذج الخلافة ـ بما فيها النموذج الإسلاميّ التقليديّ الأفضل ـ معلنة عن اعتقادها بفشله، لتثبت بذلك ضرورة تجاوزه وإقصائه، ولتتهيّأ الأرضيّة لطرح مشروع «الدولة الحديثة». وخلافاً للتيار الإصلاحيّ، فقد عملت العلمانيّة الإسلاميّة على الرفض القاطع لنموذج

الخلافة، وطرحت ضرورة إقالته وإبعاده من خلال قراءته قراءة تاريخيّة فقط. ورغم غلبة الوجه السلبيّ للعلمانيّة الإسلاميّة في أوائل القرن العشرين، وسعيها في الغالب إلى نفي الأطروحات التقليديّة، فقد بدأ وجهها الإيجابيّ بالظهور بشكل تدريجي، حيث سعى أنصارها إلى تحديد معالم الدولة في العالم الإسلاميّ. ولذا، فنظريّة العلمانيّة الإسلاميّة هي ـ في مراحلها الأولى ـ نتيجة تبديل مسألة التخلّف بمسألة بناء الدولة، والانتقال من الوجه السلبيّ إلى الإيجابيّ.

وفيما يأتي من البحث، سندرس كيفيّة التحوّل النظري والإقلاع عن مسألة التخلّف إلى مسألة بناء الدولة، وكذا الخصائص السلبيّة لأفكار أنصار هذا الاتجاه، وذلك من خلال مراجعة تاريخ تكوّن العلمانيّة الإسلاميّة وتبلورها. ثمّ سندرس في الفصل الثاني ـ وعلى أساس ما انتهينا إليه من معطيات الدراسة التاريخيّة ـ الصورة الجديدة التي اتخذتها العلمانيّة على أيدي العلمانيّين الجدد، متعرّضين في دراستنا إلى الوجه الإيجابيّ لفكرة العلمانيّة. وسيتمّ التأكيد هنا على دراسة مناهج منظّريها، لننتهي منها إلى القول بإمكانيّة طرح مفهوم «العلمانيّة الإسلاميّة»، ثمّ إلى بيان ماهيّتها، وفي اعتقادي ستشقّ هذه الملاحظات طريقاً جديداً لتقييم النتاجات النظريّة للعلمانيّين المسلمين، وسنقوم في نهاية المطاف بتقديم دراسة نقديّة لتلك الجهود النظريّة.

٢. العلمانيّة الإسلاميّة ومسألة بناء الدولة

يرى بعض الباحثين أنّ بداية العلمانيّة في العالم الإسلاميّ كانت مرحلة متوسّطة، فقد بدأ الفصل بين الوظائف السياسيّة والدينيّة منذ تنحّي الخلفاء عن القيام بمهامهم كرؤساء غير دينيّين وعلماء[١].

---

١. عبدو الفيلالي الأنصاري، مصدر سابق، ص ٤٨، وهو ينسب هذه الفكرة إلى محمّد عابد الجابريّ.

ولكن يمكن أن ننسب نشوء العلمانيّة الإسلاميّة إلى بدايات القرن العشرين، وبالرغم من أنّ العالم الإسلاميّ قد شهد في القرن التاسع عشر تفكّك الدولة العثمانيّة، إلاّ أنّه لم يجعل مسألة «بناء الدولة» على رأس أولويّاته. فقد أدّى إلغاء الخلافة في تركيا (١٩٢٤م) ـ الحدث الذي عدّ «الفتنة الكبرى» ـ إلى نوع من عدم الاستقرار والفوضى الإداريّة، وهو ينبئ عن تبلور مسألة بناء الدولة في عقول المسلمين.

إنّ إلغاء الخلافة دفعة واحدة يعدّ مؤشّراً على فشل الجهود الفكريّة التي بذلها بعض المفكّرين المسلمين في القرن التاسع عشر كـ **رفاعة الطهطاويّ** (١٨٠١ ـ ١٨٧٣م) و**خير الدين باشا** (١٨١٠ ـ ١٨٩٩م)، والتي انصبّت على تحليل عوامل تخلّف العالم الإسلاميّ، والإشارة إلى سبل حلّ هذه المشكلة، ولذا فإنّ إلغاء الخلافة العثمانيّة يعدّ فشلاً لكلّ ما يرتبط ببنية المجتمع التقليدي[1]، وقد طُرحت تبعاً لذلك الحاجة إلى بناءٍ جديد، يقوم على أنقاض البناء القديم، أو على أسس جديدة.

فقد كان الحديث قبل إلغاء الخلافة منصبّاً على إمكانيّة ترميم بنية الدولة الإسلاميّة المشرفة على الانهيار، أمّا بعد إلغائها، فقد صار البناء الجديد هو محور الاهتمام والتنظير. ومن هنا يمكن أن نعدّ إلغاء الخلافة أهمّ عوامل الانتقال من البحث حول التخلّف إلى البحث حول بناء الدولة، وسندرس فيما يلي كيفيّة تأثير ذلك.

لقد أفرزتْ فكرة إلغاء الخلافة أسئلةً متعدّدة حول النظام البديل في الفكر الإسلاميّ: ما هو النظام السياسيّ الذي يجب أن يحلّ مكان الخلافة؟ وفي الوقت الذي كان يؤكّد بعض رجالات هذه المرحلة؛ ومنهم **مصطفى جمال**

---

١. نفسه، ص ٥٤.

على اختيار نظام «الجمهوريّة» فيما يخصّ تركيا حديثة التأسيس، كان المفكّرون المسلمون يعملون على تحديد معالم نظام الدولة الإسلاميّة في العالم الإسلاميّ على نطاق أوسع، فقد سعى محمد رشيد رضا إلى الإفصاح مبكّراً عن آرائه؛ حيث طرح في العام (١٩٢٢م) أبحاثه حول هذه القضايا في «مجلّة المنار»، وقد نشر خلاصتها في كتاب «الخلافة أو الإمامة العظمى»، وكان يهدف منها إلى إحياء الخلافة من خلال «الحكومة الإسلاميّة»، ولا شكّ أنّ محمد رشيد رضا يعتبر من أهمّ ممثّلي التيّار الذي يعتقد بإمكانيّة بناء الدولة على أنقاض الخلافة المنهارة، والرجوع إلى نموذج الخلفاء الراشدين. ورغم أنّه شهد عن كثب سقوط الخلافة وقيام الدول الإسلاميّة المستقلّة، إلا أنّه كان يفكّر بإحياء الخلافة، معتقداً أنّها الضمان الحقيقي لحلّ المشكلات الأساسيّة التي تسيطر على العالم الإسلاميّ. فالخلافة في نظره هي معيار الوحدة وأصل التشريع ومحور التنفيذ للأحكام الشرعيّة وإدارة النظام الإسلامي[١]. كما يرى رشيد رضا أنّ الخليفة وأهل الحلّ والعقد ركنان أساسيّان في مشروع بناء الدولة الإسلاميّة، وهو يحافظ على هذين العنصرين في نظريّته، إذ يجعل حقّ نصب الخليفة وعزله لأهل الحلّ والعقد، مفسّراً حكومة الأمّة بحكومتهم، ويقول في تعريفه لأهل الحلّ والعقد:

> «...فعُلم ممّا تقدّم أنّ لقب أهل الحِلّ والعقد مراد به معنى المصدرين فيه بالقوّة وبالفعل، وهم الرؤساء الذين تتّبعهم الأمّة في أمورها العامّة، وأهمّها نصب الإمام الأعظم، وكذا عزله إذا ثبت عندهم وجوب ذلك»[٢].

---

١. محمّد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، نقلاً عن وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكماليّة في تركيا، ص ١١٥.

٢. نفسه، ص ٥٩.

ويرى رشيد رضا أنّ أهل الحلّ والعقد هم نفس «أولو الأمر» ويعرّفهم بأنّهم أهل الشورى ويقول:

« ...ومن المعلوم بالضرورة أنّ أولي الأمر الذين كانوا مع الرسول ويردّ إليهم معه أمر الأمن والخوف وما أشبههما من المصالح العامّة ليسوا علماء الفقه، ولا الأمراء والحكام بل أهل الشورى من زعماء المسلمين»[1].

ويمكن التعرّف إلى ملامح نظريّة الخلافة الهادفة إلى تقديم نظام جديد للدولة في مواضع عديدة من ثنايا فكر رشيد رضا، إلا أنّنا نشير من باب المثال إلى جهوده في سبيل تعيين مصداق أهل الحلّ والعقد في العصر الراهن. فهو في دراسته لأوضاع النخب الفكريّة القائمة، يقسّمها إلى أحزاب ثلاث: الفقهاء المتحجّرون المحافظون (حشويّة الفقهاء الجامدين)، حزب الغربيّين المتفرنجين، والحزب الإصلاحيّ الإسلاميّ المعتدل. ومن الطبيعي أنّ الحزب الثالث هو الذي يمثّل مصداق أهل الحلّ والعقد، ويرى أنّ وظيفته الأصليّة هي:

«...فالواجب على حزب الإصلاح الذي نقترحه أن يوجّه كلّ قصده وهمّه أوّلاً إلى بيان شكل حكومة الخلافة الإسلاميّة الأعلى بالنظام اللائق بهذا العصر الذي امتاز بالنظام على سائر العصور، ثمّ يحاول إقناع أصحاب النفوذ في البلاد الإسلاميّة المرجوّة لتنفيذه بما فيه من المصالح والمنافع والسعادة.»[2]

وهكذا فإنّ رشيد رضا يفكّر في إحياء الخلافة بما يتناسب وظروف الحياة المعاصرة، ويرى أنّ هذا النموذج قابل للتطبيق. وهو ما جعل في فكره نوعاً من التقارب مع الفكر السياسيّ الكلاسيكيّ لأهل السنّة، ووسم فكره في النهاية

---

١. نفسه ص ٥٧.

٢. نفسه ص ٩٧.

بطابع السلفيّة. ولذلك، وبالنظر إلى ظاهرة تشكّل الدول المستقلّة، لم يستطع أن يدرس موقعيّة الخليفة والتجاوزات المحتملة في قراراته وكيفيّة مواءمتها مع تلك الدول، كما أنّه ـ وللسبب ذاته ـ لم يستطع أن يقدّم في نظريّته نموذجاً كاملاً عمليّاً ومناسباً للظروف السائدة في العالم الإسلاميّ، فبقي جامداً على الأسس الفكريّة للسلف.

وفي موازاة الجهود الفكريّة لـ رشيد رضا تطالعنا أعمال علي عبد الرزّاق (١٨٨٧ ـ ١٩٦٦م)، فقد كتب في العام (١٩٢٥م) كتاب «الإسلام وأصول الحكم» متزامناً ذلك مع المناخ السائد قبل إلغاء الخلافة الإسلاميّة في تركيا بصورة رسميّة. ورغم ما كان يسعى إليه عبد الرزّاق في كتابه هذا من إثبات الانسجام بين العلمانيّة والإسلام ـ وبتعبير آخر ـ من أسلمة العلمانيّة، إلاّ أنّه وبإنكاره نظام الخلافة فكّر جادّاً بضرورة تركها واختيار نظام بديل. ولذا تعتبر أعماله ممهّدة لتبلور الجانب السلبيّ من العلمانيّة الإسلاميّة، وخطوة جادّة لبلورة المقدّمات اللازمة لرسم معالم الدولة الحديثة في العالم الإسلاميّ. فقد قام في الفصل الأوّل من هذا الكتاب بنقد أدلّة نظريّة الخلافة؛ فردّ الإجماع والأدلّة العقليّة المستدلّ بها عليها. ثمّ في الفصل الثاني من كتابه عمل على دراسة المنظومة الحكوميّة والتنفيذيّة في زمان النبيّ، وأنكر وجود علاقة بين مهام النبيّ التنفيذيّة والسياسيّة والحكوميّة وبين رسالته. وفي النهاية، عكف في الفصل الثالث على دراسة نظام الخلافة التاريخيّ، ومع اعترافه بالزعامة المدنيّة والسياسيّة للخلفاء، لكنّه أنكر انتقال شؤون زعامة النبيّ إليهم. وهكذا تظهر الجهة السلبيّة في أفكار عبد الرزّاق بعنوانه صاحب المشروع العلمانيّ الأوّل. ورغم أنّ عبد الرزّاق لم يقدّم في أعماله هذه طرحاً بديلاً، إلا أنّ العرض النظريّ لدراسة مسألة التخلّف يمهّد ـ دون شكّ ـ لمسألة بناء الدولة الحديثة، فقد أدّت هذه الجهود إلى ظهور انتقادات أساسيّة على النظام السابق، وحولت

مسألة تقديم نظام بديل إلى سؤال ملحّ؛ ولذا أدّت إلى ظهور ردود فعل حادّة ومتعدّدة في مصر، كانت عديمة النظير في تاريخ الثقافة العربيّة على حدّ تعبير بعض الكتّاب[1]. لقد أدّت ردود الفعل هذه إلى ظهور تحدّيات فكريّة كبيرة بعد نشر كتاب علي عبد الرزّاق، وتبعتها تحدّيات وأحداث عبّر عنها «بأحداث الصحوة الإسلاميّة»، وكما يعتقد الفيلالي الأنصاريّ، فإنّه لا يمكن الحديث عن هذه التحدّيات إلا إذا سقطت على أثرها الأنظمة القديمة، ولذا تقتضي الضرورة أن تنشأ أشكال جديدة من التنظيم البديل[2]، وفي هذه المرحلة واجه نظام الخلافة حالة من التحلّل والانهيار باعتباره رمزاً للنظام السياسيّ التقليديّ، كما طُرحت آنذاك نظريّة بناء الدولة الحديثة، وبرزت بوضوح الدعوة لضرورة تبديل نظام الخلافة إلى نظام الدولة الإسلاميّة الحديثة. ومن هنا يمكن أن تقيّم جهود عبد الرزّاق العلميّة والفكريّة التي بذلها كجهود في سبيل إبراز هذه الضرورة، ولمعرفة الملابسات التي اكتنفت تلك المرحلة يمكن دراسة الاتهامات التي وجّهت إلى عبد الرزاق، بعد نشر كتاب «الإسلام وأصول الحكم».

فقد تضمّنت العرائض التي طرحت آنذاك سبعة اتهامات، وأُرفقت بتوقيعات العديد من العلماء، ثمّ رفعتْ لشيخ الأزهر في تاريخ ٢٣ ذي القعدة والأول من ذي الحجّة حتى السابع منه سنة ١٣٤٣ هـ (١٥ ـ ٢٣ ـ ٣٠ حزيران ١٩٢٥ م) وكانت الاتهامات متمثّلة بما يلي:

١ـ إنّه يعتبر الشريعة مجرّد قوانين معنويّة لا ارتباط لها بالسلطة السياسيّة ومسائل الدنيا.

٢ـ يؤكّد على أنّ الاعتقاد بكون جهاد النبيّ عملاً يهدف للوصول إلى

١. عبدو الفيلالي الأنصاري، مصدر سابق، ص ٨٩.

٢. نفسه، ص ١٧.

السلطة السياسيّة وليس عملاً في سبيل الدين أو تبليغ الرسالة هو اعتقاد لا يتنافى مع الدين.

٣ـ يؤكّد على أنّ النظام السياسيّ في زمان النبيّ كان يمتاز بالإبهام والنقص وعدم الوضوح ويؤدّي إلى الإرباك والشكّ.

٤ـ يدّعي أنّ وظيفة النبيّ هي مجرّد إبلاغ الشريعة، لا العمل على تطبيقها.

٥ـ ينكر إجماع صحابة النبيّ على نصب الإمام أو ضرورة وجود مسؤول عن الأمّة يتعهّد الأمور الدينيّة والدنيويّة.

٦ـ ينكر كون منصب القضاء منصباً شرعيّاً.

٧ـ يؤكّد على أنّ حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين الذين جاؤوا من بعده كانت حكومة غير دينيّة.

إنّ التأمل في هذه الاتهامات وخصوصاً في الموردين الخامس والسابع يكشف لنا عن طبيعة نظرة علماء مصر إلى نظام الخلافة. كما أنّ هذه النظرة تسلّط الضوء من جهة أخرى على مخاوفهم الأساسيّة من بروز حالة الشكّ في هذا النظام نتيجة لأفكار عبد الرزّاق.

وأمّا لو استعرضنا وجهة نظر المعترضين، فسنلاحظ أنّ أهميّة هذه الاتهامات تكمن في أنّ فكر عبد الرزاق يضع نظام الخلافة ـ والذي هو نظام دينيّ ـ تحت دائرة السؤال، وفي النتيجة يقف في مقابل العقل الجمعيّ السائد للفكر الإسلاميّ. ومن هنا لم يكن هذا الكتاب ليرقى إلى رتبة تقديم بديل عن الخلافة، وإنّما اكتفى بإثارة سلسلة من التساؤلات حولها فحسب.

إنّ التساؤل الذي طرحه عبد الرزاق عن النظام البديل من الخلافة والذي نتج عن الموقف السلبيّ منها، صار مورداً لاهتمام أوائل العلمانيّين المسلمين في استدلالاتهم التاريخيّة، ثمّ ارتقى وتبدّل إلى نوع من التحليل التاريخيّ. ولا يخفى أنّ هذا النمط من التحليل ـ الذي سعى إلى إثبات الانسجام بين الإسلام

والعلمانيّة ـ قد استلهم من الأدلّة التاريخيّة لـ**عبد الرزاق** أكثر من أدلّته الفقهيّة. ونرى هذا التحليل بعينه موجوداً عند كلّ من **محمود محمد طه** (١٨٨٥ ـ ١٩٠٩م) **فضل الرحمن** (١٨٨٨ ـ ١٩١٩م). حيث سعى هؤلاء إلى إيجاد نوع من التمايز بين تعاليم الإسلام وتاريخه، مستلهمين من أفكار **عبد الرزاق** النقّادة حول كون الخلافة نظاماً تاريخيّاً. فالإسلام في نظرهم عبارة عن دين يشتمل على تعاليم متنوّعة في أبعاد الحياة المختلفة، وهو يقدّم القيم والمبادئ اللازمة لها، ولكنّه اتخذ شكلاً خاصّاً على مرّ العصور، أو أثناء نزول هذه التعاليم. ولا بدّ في عقيدة هؤلاء من التفصيل بين هذين الأمرين.

وفي هذا المجال يتحدّث **محمود محمّد طه** عن التمايز بين «الإبلاغ المكيّ» و«الأمّة المدنيّة»، فهو يعتقد أنّ الإبلاغ المكيّ يحدّد معالم مرحلة تبلور العقيدة والقواعد الأخلاقيّة للإسلام، وأمّا الأمّة المدنيّة فهي تسعى إلى تطبيق هذه القواعد والأصول في ظروف تاريخيّة معيّنة[1]. ولا شكّ أنّ هذا التمييز ينتهي إلى التقليل من شأن الإسلام النازل والمبلّغ في مكّة، ويجعله تجربة تاريخيّة في ظروف خاصّة، ما يؤدّي إلى نوع من النسبيّة في الفكر الإسلاميّ.

أما **فضل الرحمن** فقد كان يهدف إلى تحديد أصول الإيمان والأخلاق في الإسلام من خلال النظرة التاريخيّة إلى الفكر الإسلاميّ التقليديّ. فهو بانتقاده هذا، يحاول أن يستخرج الرسالة الأصيلة والتعاليم الأساسيّة ذات البعد الأخلاقيّ. لقد سعى **فضل الرحمن** أن يحرّر الرسالة الأصليّة والمحتوى الحقيقيّ للإسلام، ويعمل على استخراجها من بين الأوراق الكثيرة للتعاليم والكتب الفقهيّة التي أضافت الكثير على تلك الحقيقة[2]. وفي عقيدته فإنّ هذا التراث وهذه الأذواق الخاصّة القديمة قد دفنت هذه الرسالة الأصليّة، ولا بدّ من

---

١. عبدو الفيلالي الأنصاري، نفسه ص ١١٧.

٢. نفسه، ص ١٤٦.

استخراجها وتحريرها منها. وهذه العمليّة من التحرير تبيّن رسالة الدين الأصيلة التي تتمثّل بالأخلاق والقضايا المعنويّة، فليس الهدف الأساس للدين هدفاً سياسيّاً، وأمّا تحوّله إلى هدف سياسيّ فهو مدين إلى التراث والاجتهادات الخاصّة. وعلى ضوء ذلك فالإسلام دين علمانيّ والعلمانيّة منسجمة مع الإسلام تماماً.

ونجد في فكر **محمّد طالبي** أفكاراً مشابهة لذلك؛ فهو يتوجّه نحو النقد التاريخيّ ويعمل بذلك على إيجاد نوع من التوافق بين الإسلام والعلمانيّة، حيث يخوض **محمّد طالبي** في النقد التاريخيّ لكي يزيل المغالطات التي أوجدها التاريخ، وقد سعى في الوقت نفسه إلى تجديد المعنويّة الإسلاميّة والحساسيّة الأخلاقيّة الإسلاميّة[1]. كما يرى أنّ هذه المعنويّة قد نحّيت عبر تاريخ الإسلام وجعلت في الهامش، إلا أنّه يمكن ترميمها من خلال نقد التراث، وفي الواقع يعتقد أنّ تجديد هذه المعنويّة سوف يمكّنه من الإجابة على أسئلة أساسيّة عدّة، أحدها: العلاقة بين الدين والسياسة. ولو حصل هذا التجديد الحيوي للإسلام فعند ذلك سيكون ديناً معنويّاً وأخلاقيّاً، ممّا يجعله في النتيجة منسجماً مع العلمانيّة. كما ويرى أنّ الإسلام السياسيّ هو في الحقيقة إسلام تاريخيّ لا حقيقيّ، وأنّ الإسلام الحقيقيّ هو الإسلام المعنويّ وغير السياسيّ.

وكما هو ملاحظ، فإنّ هذا النمط من التحليل والاستدلال قائم على نوع من التمييز بين الإسلام الحقيقيّ والإسلام التاريخيّ، في سبيل إثبات الانسجام بين العلمانيّة والإسلام. ويقوم هذا التمايز بوضع ضرورة النقد التاريخيّ ضمن إطار التأمّلات الفكريّة للمسلمين، لتكون النتيجة من مجموع ذلك بزوغ ولادة جديدة للإسلام في قالب الأصول الأخلاقيّة والمعنويّة. ومن الواضح أنّ قالباً

---

١. نفسه، ص ١٤٨.

كهذا لا يمكنه أن يستوعب في داخله شؤون السياسة وأصولها.

ومن الواضح أنّ هذا التحليل وهذا الاستدلال الذي يزاوج ويماهي بين العلمانيّة والإسلام إنّما يمتاز بتركيزه على الجهة التاريخيّة، فهذا النمط من التحليل والاستدلال إنّما يستند إلى المعطيات التاريخيّة، وعلى أساس ذلك يتمّ رفضه أو قبوله. لذلك نلاحظ أنّ هذا النمط من الاستدلال خالٍ عن الأسس والمعطيات الأبستمولوجيّة. وهو ما جعل الجيل الثاني من العلمانيّين يسعون إلى بيان هذه الأسس؛ حيث عمل بعض ممثّلي الفكر الإسلاميّ المعاصر على تدوين هذه الأسس الأبستمولوجيّة، مستفيدين من الاتجاهات الجديدة في نظريّة المعرفة. نذكر منهم **مهدي بازرگان** و**عبد الكريم سروش**، و**محمّد مجتهد شبستري**، و**مصطفى ملكيان** في إيران. وأمّا في العالم العربي فهناك **محمّد عابد الجابريّ**، و**محمّد سعيد العشماوي**، و**عبدو الفيلالي الأنصاري**. ولا شكّ أنّ هذا الأمر قد أغنى ادعاءات أنصار العلمانيّة الإسلاميّة من الناحية الأبستمولوجيّة، كما أبرز من جهة أخرى التحديّات والمشكلات النظريّة لهذه الادعاءات.

وستتّضح في الفصل الثاني كيفيّة تكوّن الفهم الجديد للدين والأسس الأبستمولوجيّة لفكرة العلمانيّة الإسلاميّة، وذلك من خلال الإشارة إلى التحوّلات الحاصلة في أفكار العلمانيّين المسلمين الجدد. وهذا ما سيمهّد لدراسة ماهيّة العلمانيّة الإسلاميّة وحقيقتها وتحديد عناصرها في الفصل الرابع.

الفصل الثاني

التطوّرات الأبستمولوجيّة والفهم الجديد للدّين في طرح العلمانيّة الإسلاميّة

مقدمة

بعد أن أشرنا في الفصل السابق إلى تاريخيّة فكرة العلمانيّة وآليّة وفودها إلى العالم الإسلاميّ، انتهينا إلى أنّ العلمانيّين الأوائل قد سَعوا إلى الاستدلال على تاريخيّة الإسلام وفكره السياسيّ وكذلك تاريخيّة الخلافة بوصفها النظام السياسي الإسلامي الأمثل، مؤكّدين على ضرورة قراءة جديدة لتاريخ الإسلام ودراسة التغيّرات السياسيّة والاجتماعيّة فيه. وكانت نتيجةُ استدلالهم هذا الاعتقادُ بضرورة الفصل بين الإسلام الحقيقيّ والإسلام التاريخيّ، لكنْ دون أنْ يضمّنوا استدلالهم هذا بيانَ الأسس النظريّة والمعرفيّة أو المعطيات الأبستمولوجيّة. وقد تصدّى لهذه المهمّة العلمانيّون الجدد في النصف الثاني من القرن العشرين، ساعين إلى تدارك هذا النقص وسدّ ثغوره، وذلك بالاعتماد على التطوّرات المعرفيّة التي ساهمت في مآلها إلى إنشاء أرضيّة خصبة لفهمٍ جديد للدين.

يتكفّل هذا الفصل البحث عن التطوّرات الأبستمولوجيّة التي شهدتها أفكار الجيل الجديد من العلمانيّين والتي استتبعت فهماً جديداً للدين. ولذا سننشير

أولاً إلى هذه التطوّرات ومن ثمّ ننتقل إلى استعراض خصائص كيفيّة فهمهم للدّين، ثمّ ننتهي إلى دراسة تأثير هذا الفهم الخاصّ للدين على عمليّات تكوين العلمانيّة الإسلاميّة، والدفاع عنها في كتابات بعض رجالاتها وأهمّ ممثّليها في العقود الأخيرة. فيمكن لموضوعات هذا الفصل أن تسلّط الضوء على مفهوم وماهيّة فكرة العلمانيّة الإسلاميّة، وأنْ تكشف عن عناصرها ومكوّناتها وهو ما سنتعرّض له في الفصل الثالث أيضاً.

لا شكّ أنّ عمليّة بيان هذا التطوّر الأبستمولوجي يستدعي أولاً وضع الإطار النظري له، وحسبما يبدو أنّه بإمكان نظريّة جادامر الفلسفيّة الهرمنوطيقيّة أن تؤدّي هذا الدور. ولذا نرى من الضروريّ أن نقدّم لمحة عامّة عن تلك النظريّة، فحتّى وإن كانت هذه الإشارة لا تعني أنّ كافة أنصار العلمانيّة يتبنّون تلك النظريّة، إلا أنّ الغرض منها هو مجرّد الاستفادة من مبادئها لنتبيّن كيف أفاد العلمانيّون منها في فهمهم الجديد للدين، وكيف أثّر هذا الفهم على تبلور عناصر فكرة العلمانيّة وكذلك محاولات الدفاع عنها.

١. نظريّة «جادامر» الفلسفيّة حول الهرمنوطيقا والتطوّرات الأبستمولوجيّة

تعتبر نظريّة جادامر في الهرمنوطيقا تطوّراً في نظريّات المعرفة الهرمنوطيقيّة، ولا بدّ لفهم هذا التطوّر من الإشارة إلى بعض نظريّات الهرمنوطيقا قبل جادامر من جهة، كما لا بدّ من توضيح مفاهيم هذه النظريّة من جهة أخرى.

عرّفت الهرمنوطيقا بالنظريّة التي تدرس عمليّة الفهم من خلال علاقاتها بعمليّة تفسير النصوص[١]، ومن هنا فإنّ العنصر المشترك بين كافّة النظريّات

---

١. ديفد كوزنزهوي، حلقه انتقادي، ترجمه مراد فرهاد پور، ص ٩. ومن الواضح أنّ هذا التعريف ينظر إلى الهرمنوطيق كنظريّة في الفهم وهو في مقابل التعريفات التي تجعل من الهرمنوطيق علماً لدراسة القواعد المتعلّقة بتفسير المتون، وهذا البحث ينظر إلى الهرمنوطيق من المنظار الأول.

الهرمنوطيقيّة هو فهم النصوص من خلال عمليّة التفسير. وتمثّل هذه النظريّات في الواقع مجموعة من المناهج المختلفة في فهم النصّ وذلك من خلال عمليّة التفسير. ولا شكّ أنّ تبديل هذه المناهج إلى علم أو فنّ وتشكيل هرمنوطيقا جديدة كان نتيجة لجهود شلاير ماخر الذي سعى إلى اكتشاف قوانين الفهم بغية تعميمها إلى كافّة أنواع الفهم. وهذه هي النقلة النوعيّة التي أحدثها في الهرمنوطيقا، وعلى هذا الأساس ادّعى أنّ هذا الفنّ هو فنّ واحد أينما طبّق سواء على نصّ حقوقيّ أو على كتاب دينيّ مقدّس أو على أثر أدبي[١]. وهكذا يحوز الفهم عموماً في هرمنوطيقا شلاير ماخر على أهميّة خاصّة؛ ولذا فهو يجعل نقطة البداية في هذا العلم متمثّلة بالسؤال التالي: كيف تتمّ عمليّة فهم كافّة الأقوال سواء الملفوظة منها أم المكتوبة؟[٢]

وإضافة إلى ما تمتّعت به مسألة الفهم من أهميّة خاصّة في نظريّة شلاير ماخر فقد اتّخذت عنده طابعاً سيكولوجيّاً؛ ففي نظره لا يمكن أن يُفهم أيّ نصّ فهماً كاملاً ما لم تعرف حياة مؤلّفه وآثاره، ومعرفة هذين العنصرين أيضاً متوقّفة على معرفة بعض النصوص والحوادث الأخرى التي أثّرت في حياته. وفي النهاية لا يمكن لأيّ نصّ أن يُفهم بعيداً عن فهم الثقافة المحيطة به، وفهم هذه الثقافة متوقّف على معرفة الثقافة والعناصر المكوّنة لها.[٣]

ومع مارتن هيدجر اتخذت نظريّة شلاير ماخر طابعاً أنطولوجياً[٤]، وقد

---

١. ريتشارد بالمر، علم الهرمنوطيقا، نظريّة التأويل في فلسفات شلاير ماخر، ديلتاي، هيدجر، جادامر، ترجمة محمّد سعيد كاشاني، ص ٩٥.

٢. نفسه، ص ٩٧.

3. "Hermeneutics" in *routledge encyclopedia of philosophy*, version 1,8 london, p.6

٤. لا يخفى أنه قبل شلاير ماخر استفاد ويلهلم ديلتاي من هذه النظريّة في بيان الفرق بين مناهج العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة. وعلى أساس هذه النظريّة طرح منهج التفهم (understanding)

←

تعرّض هايدجر لنظريّته في الهرمنوطيقا الأنطولوجيّة في كتابه المعروف الوجود والزمـان (Sein und Zeit ١٩٢٧) وذلك من خلال ربطه بين الظاهراتيّة والهرمنوطيقا، وفي عقيدته أنّ الهرمنوطيقا تسعى إلى الإجابة على السؤال حول معنى الوجود، ويرى أنّ أفضل طريق للسؤال عن الوجود هو السؤال عن «دازاين»، ويعني به كيفيّة وجود الإنسان، ففي نظره أنّ «دازاين» تعني «الوجود ـ في ـ العالم»[1]، والوجود ـ في ـ العالم ذو أبعاد ثلاث: أ) في العالم[2]؛ ب) الموجود الذي ليس له في وجوده في العالم وجود متعيّن في مرحلة سابقة، وبعبارة أخرى هو الموجود الذي يمثّل الوجود في العالم وسيلة وجوده؛ ج) الوجود في[3] [4].

بناء على ذلك، فـ«دازاين» هو الموجود الذي مع العالم وإلى جنب العالم ويعيش مع العالم. ويمكن أن نستنتج أنّ تعريف هيدجر للإنسان يختلف عن التفسير التقليديّ له، فالإنسان في الرؤية الأرسطيّة التقليديّة هو حيوان ناطق، وأقصى ما يقدّمه هذا التعريف في نظر هيدجر هو الإخبار عن ماهيّة الإنسان لا عن وجوده[5]. وأمّا في الفلسفة التقليديّة بعد ديكارت فقد تمّ التأكيد على التمايز بين الجسم والنفس، ونُظر إلى مفهوم الإنسان كمجرّد فاعل واع، وهذا لا يفيد

→

بدلاً من التبيين (explanation) المنهج الخاص بالعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة. ولذا تسمّى نظريّته بهرمنوطيقا مناهج البحث. ونظراً إلى كون نظريّة ديلتاي متأثرة بنظريّة شلاير ماخر فلن نتعرّض لها.

1. Being- in- the- world

2. in- the- world

3. Being- in–

٤. أحمد خالقي، قدرت، زبان، زندگی روزمره در گفتمان فلسفی- سیاسی معاصر، ص ١٦١.

٥. محمود خاتمي، جهان در انديشه هايدگر، ص ١١١.

في نظر هيدجر معنى الموجود الذي تمتزج عناصر ذاته بعضها ببعض.[١]

وعلى ضوء ذلك ليس الإنسان عند هيدجر موجوداً مقابلاً للعالم، كما كان الأمر عليه في القرون الوسطى. وكذلك فهو لا ينظر فقط إلى جانبه الإدراكيّ (العقل) كما هو السائد في الفلسفة المعاصرة، بل إنّ أهمّ ما يقوّم مفهوم الإنسان هو كونه مع العالم وإلى جانب العالم. وبذلك يحدث تحوّل جديد في نظريّة الهرمنوطيقا يتمتّع فيه «المفسّر» بأهميّة خاصة، ويتحوّل «التفسير» إلى عمليّة محورها المفسّر.

ويرى هيدجر أنّ فهم أيّ نصّ من النصوص إنّما هو كفهم أيّة حادثة أو حياة ينكشف لنا فيها معنى من المعاني؛ ومن هنا فسوف يكون لنا كمفسّرين دور كبير في بيان المعنى. وفي الحقيقة إنّ هيدجر يعمّم من خلال رؤيته هذه دور الهرمنوطيقيّ من النصّ والمؤلّف إلى المفسّر؛ ولذا فإنّ الفهم السابق عن الكلّ، والذي كان يعدّ في نظر شلاير ماخر ودلتاي جزءاً ضروريّاً من عمليّة التفسير، لا يحصل في نظر هيدجر إلا من خلال الفرضيّات المسبقة للمفسّر.[٢]

وهكذا يدخل العنصر التاريخيّ في نظريّة هيدجر كواحد من أهمّ مبادئ الهرمنوطيقا الحديثة، وعلى أساسه تقوم الفرضيّات المسبقة للمفسّر بدور كبير في عمليّة فهم النصّ، وتستمرّ هذه التطوّرات في نظريّة الهرمنوطيقا مع جادامر وتزداد تكاملاً وقوّة.

لقد صبّ هانس جئورك جادامر اهتمام نظريته في الهرمنوطيقا على مسألة الفهم، وفي هذا الاتجاه تابع هرمنوطيقيّته الفلسفيّة. وفي الواقع إنّ نظريّته هي نظريّة «فهم الفهم»، والسؤال الأساس الذي يطرحه فيها هو: كيف يكون الفهم ممكناً، ليس فقط في العلوم الإنسانيّة، بل في تجربة الإنسان في العالم

---

١. المصدر نفسه.

2. "Hermeneutics", op.cit.p.16

ككلّ؟[١] وهكذا يميّز هذا السؤال فلسفة جادامر بميزة خاصّة؛ فقد خطت هذه النظريّة خطوة نحو هرمنوطيقيّة فلسفيّة واتّخذت طابعاً فلسفيّاً. وهو يقول في هذا المجال:

«...لقد كان هدفي ولا يزال فلسفياً، لا ما نقوم به أو ما يجب أن نقوم به، بل ما يتراءى لنا من وراء ما نريده وما نقوم به...»[٢]

وفي ضوء ذلك يُدرس الفهم عند جادامر كواقعة من الوقائع، ويتمّ البحث عن كيفيّة تحقّقها؟ وهذا هو السؤال الذي تحاول هرمنوطيقا جادامر الإجابة عنه؛ ولذلك يبتعد جادامر عن الهرمنوطيقا الحديثة بما هي نظريّة، وعلى حدّ تعبير جوئل واينسهايمر: «تبدأ فلسفة جادامر الهرمنوطيقيّة من النقطة التي تنتهي عندها نظريّة الهرمنوطيقا»[٣]؛ ومن هنا لا يمكن في نظر جادامر أن يؤدّي بنا المنهج والهرمنوطيقا كنظريّة منهجيّة إلى الحقيقة بنحوها الأكمل. ولذلك أطلق على كتابه اسم الحقيقة والمنهج.

إنّ جادامر ومن خلال فصله بين الهرمنوطيقا والمنهج وبالتالي بين الحقيقة والمنهج قد أحدث انعطافاً كبيراً في مسيرة الهرمنوطيقا وتكاملها، وهو يبتعد في هذا المجال عن هرمنوطيقا هيدجر، ويرى أنّ نظريّته تمثّل نوعاً من التراجع عن الأنطولوجيا إلى الأبستمولوجيا.[٤] وليس في ذلك من تراجع بل هو تطوّر له أهميّته الخاصّة في تاريخ الهرمنوطيقا، وكما يقول بعض الكتّاب:

«... تكمن أهميّة أعمال جادامر في أنّه نقل البحث من المناهج

---

١. ريتشارد، ا. بالمر، مصدر سابق، ص ١٨١.

2. adamer, hans georg, truth and metod, new York: sabory press, 1989, p.31.

٣. جوئل واينسهايمر، هرمنيوتيك فلسفي ونظريه ادبي، ترجمه مسعود عليا، ص ٥٣.

4. Ricoeur Paul, *From text to Action Essays in Hermeneutics,* translated by Katleen Blammey and John B. Thompson, Northwestern University Press, 1991, p. 71

والتقنيّات إلى النقطة الأساس، وهي أنّ كلّ التأويل والمعرفة هما يمثّلان لحظة من تاريخ ما، فالتاريخ يهيمن على كلّ من المتن والمؤوِّل له، ولذلك فإنّ كلّ تأويل ومعرفة هما حوار وتفاعل يقع في إطار هذا التاريخ ويتكامل من خلاله»[1].

وكما هو بيّن تبتعد الهرمنوطيقا مع هيدجر عن «مؤلّف» النص وتقترب من «المفسّر». ولا شكّ أنّ هذا التحوّل يؤدّي إلى مزيد من الابتعاد عن النصّ أثناء عمليّة فهمه وتفسيره. أمّا جادامر فرغم اقترابه من المؤلّف من خلال التحوّل الذي أحدثه، فإنّه يقترب من النصّ مرّة ثانية في وضعه «المفسّر» و«النص» جنباً إلى جنب؛ ولذلك تتّخذ نظريّته طابعاً أبستمولوجيّاً.

ويتّصف هذا التحوّل بأهميّة كبيرة من منظار بحثنا؛ حيث يهيّئ إطاراً نظريّاً لبيان كيفيّة تكوين فهم جديد عن الدين، وفي النتيجة تلافي الثغرات في بناء الأسس اللازمة لفكرة العلمانيّة الإسلاميّة. وسنعمل في ما يأتي من أبحاث على توضيح هذا الإطار النظريّ.

٢. التطوّرات الأبستمولوجيّة الهرمنوطيقيّة والفهم الجديد للدّين

قبل القيام بدراسة التطوّرات الأبستمولوجيّة في نظريّة الهرمنوطيقا عند جادامر، والتي تعدّ مقدّمة للكشف عن آليّة تكوّن الفهم الجديد للدّين في العلمانيّة الإسلاميّة، لا بدّ من الإشارة السريعة إلى الإمكانات النظريّة لهذه التطوّرات، أو بعبارة أخرى إلى النتائج النظريّة لها، وأهمّها:

أ) تاريخيّة الفهم

تشير تاريخيّة الفهم إلى حاصل العلاقة بين الفهم والعمل كما بيّن ذلك في

١.بابك احمدي، ساختار وتأويل متن ج٢، ص ٥٧٩.

نظريّة جادامر، فمن وجهة نظره يتّحد العمل والفكر في عمليّة الفهم الديالكتيكيّ، فالفهم أو التفسير هما تجربة هرمنوطيقيّة يقوم المفسّر خلالهما بتجربة للموروث، فالموروث لا يمثّل أمراً قد حدث وانقضى، بل هو أمر دائم التجدّد ويخضع لتجارب جديدة. ومن هنا فالمفسّر هو في مواجهة هرمنوطيقيّة طرفها الآخر هو الموروث المجرّب. ومن هنا فالفهم أمر تاريخيّ ناظر إلى الأزمان الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، فالموروث هو من الماضي، لكنّ له في الحاضر أهميّته الخاصّة أيضاً، كما أنّه منفتح على تجارب المستقبل؛ وعلى ذلك، فما يسمّى بتاريخيّة الفهم هو الزمانيّة التي يتّصف بها الفهم في حقيقته ضمن الرؤية المستمرّة للعالم ماضياً وحاضراً ومستقبلاً[1].

و لتاريخيّة الفهم آثار أبستمولوجيّة متعدّدة في الهرمنوطيقا الفلسفيّة، ومن أهمّها الأثر القهريّ للتصوّرات والأحكام المسبقة في الفهم والتفسير، فالفهم التاريخيّ يختلف في نظر جادامر عن الفهم العلميّ، ولذلك كان لا بدّ لفهم الماضي من السعي أولاً لفهم تصوّراتنا وأحكامنا المسبقة؛ لنعيَ كيفيّة تأثيرها على فهمنا لذلك الماضي[2]، يقول جادامر في هذا المجال:

«إنّ من يسعى إلى فهم نصّ من النصوص فإنّه يستعدّ ليتلقّى من النصّ شيئاً ما، وهو بنفسه دليل على السبب في الإحساس المبكّر بحداثة النصّ عند كلّ ذهن تلقّى العلم وفق مبادئ الهرمنوطيقا، ولكن في الوقت نفسه لا تعني هذه الحساسيّة موضوعيّة الذهن أمام الموضوع، كما لا تعني ذوبان نفس الشخص، وإنّما هي عبارة عن الأثر البارز الذي تتركه الافتراضات المسبقة للقارئ»[3].

.١ريتشارد.ا. بالمر، مصدر سابق، ص ٢٧٧.

.٢ديفد كونزهوي، مصدر سابق، ص ٢٧٧

٣. جادامر، حقيقت وروش، نقلاً عن: جوزيف بلايشر، گزيده هرمنوتيک معاصر، ترجمه سعيد جهانگيرى ص ٤٩.

و على هذا الضوء فإنّ المفسّر أثناء عمليّة فهمه للنصّ يستخدم تصوّراته وأحكامه المسبقة بغية الكشف عن حقيقة ذلك النصّ. والذي يوضّح للمفسّر تساؤلات النص هو تلك الأحكام والتصوّرات المرتكزة بشكل سابق على مضمون النصّ، فهو يقوم بفهمه من خلال العمل على إيجاد إجابة عنها.

ب) لغَويّة الفهم

إنّ لُغَويّة الفهم ـ المعطَى الثاني من معطيات الفهم الهرمنوطيقيّ ـ هي نتيجة لتلك العلاقة القائمة بين الفهم واللغة في نظريّة جادامر الهرمنوطيقيّة، وتعدّ لُغويّة الفهم أكثر النتائج أصالة وعراقة، وهي إحدى أهمّ إسهامات جادامر في تاريخ الهرمنوطيقا[1].

إنّ الفهم ظاهرة لغويّة لأنّها تحدث في إطار اللغة، ولا يمكن اختصار المسافة بين النص والمفسّر إلا من خلال اللغة، كما أنّ العلاقة بين النصّ والمفسّر لا تتمّ إلا من خلال اللغة، ومن جهة أخرى فإنّ الموروث ـ والذي هو الطرف الحقيقيّ الآخر في الحوار مع المفسّر ـ يُنقل عبر اللغة أيضاً وغالباً يكون ذلك بصورة مكتوبة، وبذلك يتّصف بخاصيّة لغويّة. وفي نظر جادامر لم نعد في حاجة إلى طرح عنصر ثالث، كالتناغم النفسيّ، لإيجاد حلقة اتصال بين مرحلتين من الزمن (أو في مجال العلاقة بين الكاتب والقارئ) أو بين ذهنيّتين لا يربطهما شيء غير اللغة[2]. وعلى ذلك فالفهم والتفسير حوار ضمن إطار الموروث، فهما حوار يتجاوز نيّة المؤلّف إلى ما هو أعمق منها، وهو ما يؤسّس لعلاقة بين الماضي والحاضر.

وتترك لغويّة الفهم أيضاً كثيراً من الآثار الأبستمولوجيّة المهمّة في نظريّة

---

١. ديفد كونزهوي، مصدر سابق، ص ١٥٨.

٢. نفسه ص ١٦٣.

جادامر، ومن أهمّها محوريّة (النصّ - المفسّر)، ففي نظره إنّ عمليّة الفهم والتفسير تستلزم تقارب آفاق النصّ والمفسّر، فإذا ما امتزج أفق ماضي النصّ مع أفق حاضر المفسّر، تيسّرت عمليّة الفهم والتفسير. وعلى ذلك يمكن الادّعاء أنّ هذا الفهم يقوم على محوريّة النصّ كما يقوم على محوريّة المفسّر أيضاً. أمّا محوريّة النصّ فلأنّ المفسّر يسعى لفهم معنى النصّ، وأمّا محوريّة المفسّر فلما تتركه أحكام المفسّر المسبقة ومسلّماته من أثر على عمليّة فهم تساؤلات النصّ وإجاباتها، وكما تقدّم، فإنّ تبلور الأفق المشترك هو نتيجة لاتّساع أفق المفسّر بهدف استيعاب أفق النصّ، فلا يمكن للمفسّر أن يترك أفقه الخاص ساعياً وراء أفق الماضي، بل عليه أنْ يوسّع أفقه الخاص ليتّصل بالأفق الماضي، ومن هنا فكلّ من الأفقين له حضوره في هذا التفاعل بين الآفاق، ولا يهمَّش أيّ منهما، وفي النتيجة لا يمكن تغييب دور أيّ من النصّ أو المفسّر في عمليّة الفهم، ولكلّ منهما دوره الخاص.

ويمكن على أساس نظريّة الهرمنوطيقا الفلسفيّة عند جادامر أن نرجّح محوريّة النصّ على محوريّة المفسّر. فرغم الحضور الفاعل للمفسّر وتأثير أفقه، فإنّ أساس الفهم قائم على سعة أفقه واستيعابه لأفق النصّ. ومن هنا يتمتّع النصّ بأهميّة كبيرة في هذا المجال، فهو الذي يمثّل المحور الأساس لعمليّة الفهم والتفسير. ولا يعني ذلك إنكار الجانب الأنطولوجيّ الهرمنوطيقيّ عند جادامر تبعاً لهرمنوطيقيّة هيدغر، وبالتالي إنكار أهميّة أفق المفسّر، وإنّما المقصود هو التأكيد على وجود القرائن اللازمة في نظريّة جادامر على اهتمامه بالنصّ وتأثيره المعرفيّ والأبستمولوجيّ في عمليّة التفسير إلى جانب دور أفق المفسّر، ومن هنا يمكن الادّعاء بأنّ نظريّة الهرمنوطيقا الفلسفيّة نوع من التطوّر والاقتراب من النظريّات الهرمنوطيقيّة الكلاسيكيّة والتي يتمتّع النصّ فيها بالمحوريّة. وبعبارة أخرى سوف ترجع الهرمنوطيقا مع جادامر إلى أصولها

التاريخيّة القديمة والمتوسّطة[1].

ولا شكّ في الأثر الذي تتركه هذه النتائج الأبستمولوجيّة على الفهم الدينيّ واستنتاجات المفكّرين المسلمين. ولكن حيث أنّ الغرض من هذا الكتاب هو الاطلاع على الاتجاهات العلمانيّة الإسلاميّة[2]، فسنكتفي بأهمّ هذه النتائج، لنعكف قلم البحث بعد ذلك على دراسة تأثير هذا الفهم على بعض النماذج من طروحات الاتّجاهات العلمانيّة الإسلاميّة.

ويمكن أن نلخّص أهمّ نتائج تلك التطوّرات المعرفيّة على أفكار العلمانيّة الإسلاميّة واستنتاجاتها في النقطتين التاليتين:

١. تاريخيّة المعرفة الدينيّة

تعتبر تاريخيّة المعرفة الدينيّة عند العلمانيّين من أهمّ المبادئ التي تؤدّي إليها التطوّرات المعرفيّة في إطارها العام، وتبعاً لذلك تكوّن الفهم الجديد للدّين.

وبناء على الفصل بين الدين والمعرفة الدينيّة تعتبِر العلمانيّة أنّ الدين أمراً ثابتاً ومقدّساً، بينما المعرفة الدينيّة هي أمر متغيّر تاريخيّ وغير مقدّس. فالدين في نظرهم يشتمل على مبادئ ثابتة تقدّم للمسلمين قيَمهم وأصولهم التي لا تتبدّل في الحياة، أمّا المعرفة الدينيّة فهي نتيجة الفهم والتفسير الذي أبداه

1. "Hermenutics", *op.cit*

٢. لقد درس المؤلّف مفصلاً هرمنوطيقيّة جادامر الفلسفيّة ونتائجها على فهم الدين كأهمّ مصدر معرفيّ للفكر السياسي الإسلاميّ، وقد قمت بتوضيح تأثير هذه النظريّة على نظريّة النظام السياسيّ عند جماعة من المفكّرين الإسلاميين المعاصرين. (راجع: منصور مير أحمدي، *اسلام وديمكراسي مشورتي* تهران نشر نى (١٣٨٤). ومن هنا اكتفينا في هذا الكتاب بإشارة مختصرة إلى هذه النظريّات وعناصرها، بهدف التعرّف إلى الأثر الذي تتركه نظريّة جادامر الهرمنوطيقيّة والتطورات المعرفيّة فيها على فهم كيفيّة تبلور القراءات الجديدة للدين وبالتالي على ظهور فكرة العلمانيّة الإسلاميّة عند جماعة خاصّة من المفكّرين المعاصرين والحداثويين، وهي ما يطلق عليه الاتجاهات العلمانيّة الإسلاميّة.

المسلمون عن الدين على مرّ الزمان وعلى امتداد تاريخ الفكر الإسلاميّ، فللدين في هذه العقيدة جوهر اتّخذ منه المسلمون تفاسير متعدّدة مختلفة بما يتناسب مع حاجاتهم في كلّ زمان ومكان، وتشكّل هذه التفاسير في الحقيقة معرفتهم الدينيّة، وبالتالي فهي أمر تاريخيّ.

ويمكن مشاهدة هذا الفصل بين الدين والمعرفة الدينيّة والقبول بتاريخيّة هذه المعرفة في تعبيرات مختلفة لدى العديد من كتابات المفكّرين المسلمين، فـ محمّد عابد الجابري يعبّر عنه بـ«الدين والأيديولوجيا الدينيّة» ويقول في توضيح رؤيته:

> لا يتغيّر الدين مع التغيّرات الاجتماعيّة، وتلك هي طبيعة الدين، لأنّه خطاب مطلق وليس محدوداً بالزمان والمكان. أمّا الأيديولوجيّة الدينيّة فهي مجموعة من الاجتهادات والتأويلات البشريّة التي استفيد منها باسم الدين لتبرير وضعيّة معيّنة ومنحها المشروعيّة.[١]

فالأيديولوجيّة الدينيّة في هذه الفقرات هي تعبير آخر عن المعرفة الدينيّة وهو يشير هنا بالإضافة إلى انفصال هذه المعرفة عن الدين إلى الدور الأيديولوجيّ الذي تؤدّيه.

وأمّا نصر حامد أبو زيد فبعد قبوله بذلك الفصل والتمييز يعبّر عنه بـ«الدين والفكر الدينيّ» ويقول:

> «الدين هو مجموعة النصوص المقدّسة الثابتة تاريخيّاً، في حين أنّ الفكر الدينيّ هو الاجتهادات البشريّة لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعيّ أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعيّ أيضاً أن تختلف من بيئة ـ واقع اجتماعيّ

---

١. محمّد تقي كرمي، بررسى آراء وانديشه هاى محمد عابد الجابري، ص ٢٢٠.

تاريخيّ جغرافيّ عرقيّ محدّد - إلى بيئة في إطار بعينـه، وأن تتعـدّد الاجتهادات بنفس القدر من مفكّر إلى مفكّر داخل البيئة المعيّنة».[١]

والفكر الدينيّ في هذه الكلمات هو عبارة عن المعرفة الدينيّة أيضـاً، وهـي تشير بوضوح إلى تعدّد وتاريخيّة المعرفة الدينيّة في فكر أبو زيد.

وكذلك محمّد أركون فيشير إلى التمييز بين الـدين والمعرفـة الدينيّـة مـن خلال تمييزه بين «النص الأول» و«النص الثاني» ويقول:

وهذه التفاسير [التفاسير الإسلاميّة] والتي هي في حـدّ نفسـها جهـود فكريّة ونتاجات ثقافيّة ترتبط بمحيطها التاريخيّ والجغرافيّ وظروفها الاجتماعيّة ومدرستها الكلاميّة التي نشأت وترعرت في حضنها، هذه التفاسير هي أشدّ ارتباطاً بهذه العوامل منها بالقرآن[٢].

وبناء على ذلك فالتفاسير عند أركون هي تلك المعارف التي تشـكّلت فـي محيط اجتماعيّ خاص وعلى أساس مبان فكريّـة معيّنـة، فهـي فـي النتيجـة تاريخيّة.

ويرى عبد الكريم سروش أنّ التمييز بين الفطرة وجوهر الـدين مـن جهـة وفهمه وتفسيره من جهة أخرى هي ضرورة لا بدّ منها. ففي نظره أنّ ما هو فـي اختيار الناس على الدوام وبلا وساطة شيء هو المعرفة الدينيّة، وهي محكومـة بأحكام بشريّة[٣]، ولا شكّ أن أهمّ معطيات بشريّة المعرفة الدينيّة هو تاريخيّتها.

كانت هذه مجرّد إشارات يمكن العثور عليها في كتابات هذه المجموعة من

---

١. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني ص ١٩٧، وقد أخذها الكاتب عـن الترجمـة الفارسـيّة للكتاب تحت عنوان: نقد گفتمان ديني، مترجمان، حسن يوسفى اشكورى، محمد جواهر كلام، ص ٢٦٤

٢. محمد أركون، تاريخ مندي عقل اسلامي، ترجمـة محمّـد مهـدي خلجـي، كيـان شـماره ١٤، ص٣١-٣٢.

٣. عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص ١١١.

المفكّرين المسلمين، ولكنّها تدلّ بوضوح على التمييز بين الدين والمعرفة الدينيّة، وتاريخيّة هذه المعرفة في نظرهم.

٢. تأثر المعرفة الدينيّة بالفرضيّات والأحكام المسبقة

بعد أن ميّزت الاتجاهات العلمانيّة الإسلاميّة بين الدين والمعرفة الدينيّة، وجرّت المعرفة الدينيّة إلى نطاق التفسير والفهم، رأت أنّ للأحكام والفرضيّات المسبقة للمفسّر دور فاعل في هذه التفسيرات والقراءات، وبالتالي في المعارف الدينيّة. والمقصود من هذه الأحكام المسبقة دائرة واسعة من الرؤى الفلسفيّة والعلميّة والكلاميّة والدينيّة تشكّل رؤية الإنسان إلى نفسه والعالم، ومن خلالها يتمّ تحديد موقعيّة الدين ومنزلته في حياة الإنسان، كما يمكنه بها أن يعرف مستوى ما يتوقّع وينتظر من الدين[١].

وكما ترون فإنّ تأثير الأحكام المسبقة يبلغ حدّاً يعيّن ما هو المتوقّع من الدين. ومن هنا فإنّ المتوقّع من الدين هو مسبوق برؤية الإنسان لنفسه والعالم والمجتمع، ومتفرّع على فهم العلاقة بين الله والمجتمع.[٢] إنّ خلفيّات المفسّر تحدّد توقّعه من الدين، ولذا فهي تعيّن وجهة التفسير، بحيث أنّ الاشتباه في تفسير أيّ نصّ من النصوص هو نتيجة للاشتباه في الأحكام المسبقة والعلاقات والتوقّعات الناشئة عنها، وفي النتيجة يرجع ذلك إلى وجود خطأ في طرح التساؤلات المسبقة.[٣]

وعلى ذلك فإنّ لخلفيّات المفسّرين أثر كبير في تكوّن المعرفة الدينيّة. ولا يمكن الفصل بين المعرفة الدينيّة وبين ثقافة المفسّرين؛ فلثقافة المفسّرين أثرها

---

١. نفسه، ص ١٨٩.

٢. نفسه.

٣. محمّد مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت، ص ٢٣.

الكبير في كيفيّة تبلور العلاقات والتوقّعات على الأقل، وهي بذلك تعدّ أهمّ عوامل تكوين المعرفة الدينيّة. ففي نظر الاتجاهات العلمانيّة الإسلاميّة رغم الالتزام بإمكانيّة الفصل بين الإسلام كدين والمعرفة الدينيّة للمسلمين، إلا أنّه لا يمكن الفصل بين الإسلام كمعرفة دينيّة وبين ثقافة المسلمين وأفكارهم، ومن هنا فالإسلام بما هو معرفة دينيّة يمثّل نتيجة لثقافة المسلمين الخاصّة على مرّ التاريخ، وكما يقول نصر حامد أبو زيد فإنّ الذين يفرّقون بين الإسلام والمسلمين ـ دفاعاً وتعصّباً ـ فهم غير ملتفتين إلى أنّ الإسلام الذي يدافعون عنه هو من صنع أيديهم إلى حدّ كبير.[1]

وهكذا فالإسلام بما هو معرفة دينيّة للمسلمين، هو نتيجة لتعيّن قسم من أفكار السلف وأحكامهم المسبقة. وفي النتيجة هذا الإسلام هو إسلام تاريخيّ تشكّل عبر التاريخ وخضع لتحوّلات متنوّعة، ومن الواضح أنّ هذه النتيجة أيضاً يمكن أن يبرهن عليها على أساس العناصر الهرمنوطيقيّة التي تقدّمت. إنّ فكرة تأثّر الفهم والتفسير بالأحكام المسبقة والخلفيّات بعنوان النتيجة المهمّة لتاريخيّة الفهم والتفسير، تبيّن كيفيّة تأثّر المعرفة الدينيّة بما يحمله المفسّرون من أفكار مسبقة ومعطيات فكريّة مرتكزة.

٣. اتحاد آفاق المعرفة الدينيّة عند العلمانيّين المسلمين

كما تقدّم عند عرضنا لنظريّة الهرمنوطيقا الفلسفيّة لـ جادامر فإنّ اتحاد الآفاق هو لحظة في غاية الأهميّة ضمن عمليّة الفهم والتفسير، وهو أهمّ العوامل التي تيسّر عمليّة فهم النصوص وتفسير المتون المدوّنة في مراحل تاريخيّة سابقة. والمقصود من اتحاد الآفاق امتزاج أفق المفسّر مع أفق النص، ممّا يجعل الفهم المعاصر للنص القديم ممكناً.

---

١. نصر حامد أبو زيد، مصدر متقدّم ص ٧٩، وعن الترجمة الفارسيّة للكتاب ص ٣٤.

وما إن نعمّم هذه النتيجة على أفق المفكّرين بوصفهم مفسّرين، ونتحدّث عن اتحاد آفاقهم المتقارنة في زمان واحد، فسنشهد نشوء نوع من التقارب الذهنيّ والفكريّ، ونلحظ وحدة في الأفق الفكريّ بين العلمانيّين المسلمين. فالمعرفة الدينيّة للعلمانيّين قد تجاوزت المعرفة الدينيّة التقليديّة واستقلّت عنها، وذلك نظراً إلى تقاربها في الأسس والمناهج الأبستمولوجيّة كتأثّرها بالهرمنوطيقا مثلاً. وهذا الانفصال الأبستمولوجيّ يشكّل نقطة اشتراك بين الاتجاهات العلمانيّة في خصوص المعرفة الدينيّة، ومن هنا يمكن أن ندرس معرفتهم الدينيّة من منظار «النظرة الثانية»، خلافاً للمعرفة الدينيّة السابقة، والتي تنحّت فيها المعتقدات والآراء الكلاميّة للسابقين، وهي في النتيجة تجعل المفكّرين المسبوقين بمذاهب كلاميّة وعقائديّة مختلفة في صفّ واحد، ولذلك يمكن أن تشاهد بين أفكار ورؤى العلمانيين المعاصرين قرابة شديدة سواء كانوا في الأوساط السنيّة أم الشيعيّة، فنجد أنّ بين مفكّرين كـ **محمّد أركون وبرهان غليون ومحمّد عابد الجابريّ ومحمّد سعيد العشماويّ ونصر حامد أبو زيد وعبدو الفيلالي الأنصاريّ** في الأوساط السنيّة، كذلك **مهدي بازرگان وعبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان** في الأوساط الشيعيّة، نجد بين كلّ أولئك ـ على اختلاف اتجاهاتهم ـ اشتراكاً في كثير من النقاط خلال طرحهم لـ «المعرفة الدينيّة وفكرة العلمانيّة الإسلاميّة». ولا شكّ أنّ بإمكان هذه النقاط المشتركة أن تسهم وتساعد على انتخاب العناصر المشتركة لفكرة العلمانيّة الإسلاميّة.

وقبل أن نشرع في الفصل الثالث بعمليّة الانتخاب هذه، وقبل دراسة المفاهيم وتحليلها، سنقدّم دراسة موجزة عن بعض هؤلاء المفكّرين العلمانيّين ونبيّن مدى صلتهم وارتباطهم بالإسلام، ممّا سيعيننا للفت النظر إلى بعض الإشارات وبشكل عابر أثناء قيامنا بعمليّة تحليل مفهوم العلمانيّة بما تمثّله من

«فكرة وأطروحة نظريّة» في الفصل الثالث، كما سيمهّد لعمليّة النقد التي هي مهمّة الفصل الرابع.

٤. الإسلام والعلمانيّة في المعرفة الدينيّة عند العلمانيّين المسلمين

ترى المعرفة الدينيّة للعلمانيّين المسلمين أنّ هناك علاقة خاصّة بين الإسلام والعلمانيّة، وكما تقدّمت الإشارة، فإنّ العلاقة بين الإسلام والعلمانيّة تابعة لنوع المعرفة الدينيّة التي يتبنّاها كلّ مفكّر، ولذا لا بدّ من دراسة تلك المعرفة الدينيّة للاطّلاع على حقيقة هذه العلاقة. وسنقوم في هذا القسم بدراسة العلاقة بين الإسلام والعلمانيّة في أفكار ورؤى العلمانيّين، مشيرين إلى المعرفة الدينيّة التي يتبنّاها بعضهم، ويمكن في هذا المجال أن نشير إلى أفكار واتّجاهات جماعة من العلمانيّين المسلمين في إيران والعالم الإسلاميّ، وذلك بالاستناد إلى ما يتوفّر لدينا من مصادر ومراجع، مقتصرين على بعضهم مراعاة للاختصار. ولا نرمي من ذلك سوى تقديم عيّنات خارجيّة تتوفّر على معرفة دينيّة خاصّةٍ، تمتاز باعتقادها بعلاقة خاصّة بين الإسلام والعلمانيّة؛ ولذلك سنعمل على اختبار وتأييد مدّعى هذا الكتاب بعرضه على من سنختارهم من العلمانيّين المسلمين في إيران والعالم الإسلاميّ. ويمكن لهذا التقييم أنْ يقدّم لنا العناصر المشتركة، لنقوم على أساسها في الفصل الثالث بتوضيح مفهوم وماهيّة العلمانيّة الإسلاميّة.

أ. الإسلام والعلمانيّة في أفكار العلمانيّين المسلمين في إيران

لا يمتاز بحث الإسلام والعلمانيّة من الناحية النظريّة بتلك الأصالة والقدم، حتّى وإن أمكن العثور على بعض الجذور لفكرة انسجام الإسلام مع العلمانيّة في أفكار بعض المفكرين الإيرانيّين قبل الثورة الإسلاميّة. والعلمانيّة الإسلاميّة

بما تمثّله من تيّار فكريّ أو مجرّد فكرة في إيـران، هـي نتيجـة بعـض أفكـار ورؤى ثلّة من المفكّرين المسلمين الإيرانيّين الذين ظهروا بعـد انتصـار الثـورة الإسلاميّة[١]. إنّ دراسة علل وعوامل ظهور هذا التيّار في العصر الحاضر خارجة عن حدود هذه الدراسة المختصرة، وتتطلّب مجالاً آخر. لكن من المهمّ أن نشير إلى أنّ الفكر الإسلاميّ في إيران بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، قد شـهد حركـة إصلاح دينيّ عند بعض المفكّرين المسلمين. وبتحليل شموليّ فإنّ هذه الحركة هي بحسب زعمهم ردّة فعل على عدم النضج الكـافي، وهـي الصـدى العملـي للمشكلات النظريّة التي واجهتها الحكومة الدينيّة بعد انتصار الثورة الإسـلاميّة من جهة، ومن جهـة أخـرى فإنّهـا ظهـرت تـأثّراً بمنـاهج البحـث الجديـدة والنظريّات الأبستمولوجيّة الحديثة، ولو أردنا معرفة وجهة النظر الحاكمة علـى هذا الكتاب، فإنّ العامل الثاني يمتاز بأهميّة نظريّة خاصّة. بداهـة أنّ الاطّـلاع على مباحث فلسفة العلم، وعلم المعرفـة، والهرمنوطيقـا، والفلسـفة التحليليّـة، وتوظيفها في مجال الفكر الإسلاميّ، هو من أهمّ العوامل التي أدّت إلـى ظهـور هذه الحركة الفكريّة عند بعض المفكّرين. ويمكن في هـذا المجـال أن نشـير ـ على سبيل المثال ـ إلى أفكار بعض المفكّرين الإيرانيّين المدافعين عـن فكـرة العلمانيّة. حيث أنّهم وفي معرض إجاباتهم على موارد الضـعف قـد ظهـر عنـد بعضهم تطوّر ملحوظ في النظريّة السياسيّة، بينما تأثّر البعض الآخر في حركته الفكريّة بالنظريّات المعرفيّة ومناهج البحث الحديثة علاوة على ما تقـدّم. وقـد يعدّ مهدي بازرگان من أهمّ نماذج القسـم الأوّل، فـي حـين أنّ عبـد الكـريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري ومصطفى ملكيان هم الممثّلون الأربعة للفكـر

---

١. ليس المقصود تقدّم المفكّرين الإيرانيّين على المفكّرين العرب في طرح فكرة الانسـجام بـين العلمانيّة والإسلام، وسنشير في المباحث الآتية إلى تقدّم المفكّـرين العـرب فـي طـرح هـذا الموضوع.

العلمانيّ في إيران المتأثّرون بالمناهج الثلاثة: فلسفة العلم، الأبستمولوجيا الجديدة، والهرمنوطيقا والفلسفة التحليليّة، ومع ذلك فهناك فوارق مهمّة فيما بينهم. وسندرس فيما يأتي باختصار العلاقة بين الإسلام والعلمانيّة من منظار هؤلاء، وذلك من خلال الإشارة إلى بعض آثارهم. ويزعم الكاتب أنّه على الرغم من اختلاف آرائهم في هذا الموضوع وتناول كلّ منهم البحث من منظاره الفكريّ الخاص، فإنّ الهدف المشترك من أبحاثهم هو إثبات الانسجام بين العلمانيّة والإسلام استناداً إلى فهم خاصّ للإسلام. وقد استخدموا نظريّات مختلفة في سبيل الوصول إلى هذا الهدف المشترك، ويبدو أنّ هذا الهدف العلميّ المشترك قد أوجد دوائر مشتركة مهمّة في أفكارهم ورؤاهم، والتي يمكن على أساسها أن نبيّن العناصر المفهوميّة والمبادئ التصوريّة في الفصل الثالث، لنصل في النتيجة إلى ماهيّة العلمانيّة الإسلاميّة. ومن هنا فإنّ طرح أفكار هؤلاء المفكّرين الثلاثة معاً، ليس تجاهلاً للفوارق النظريّة والمنهجيّة بينهم، وإنّما هو لتسليط الضوء على نقاط الالتقاء في هذا البحث بغية ترسيم مفهوم فكرة العلمانيّة الإسلاميّة.

مهدي بازرگان

ورغم ما يمثّله مهدي بازرگان من شخصيّة مرموقة على الصعيدين السياسيّ والاجتماعي الإيرانيّ في الآونة الأخيرة، فهو يتمتّع كذلك بموقعيّته الخاصّة بين الكتّاب والمفكّرين الإيرانيّين المعاصرين. وهو يهتمّ في كتاباته بمسألة الانسجام بين العلم والدين معتمداً المنهج التجريبيّ والوضعيّ، معتقداً أنّ بإمكانه من خلال منهجه ذاك أن يهيّئ أرضيّة خصبة تحقّق ذلك الانسجام والوئام، وتسلّط الضوء على التعاليم الدينيّة في العصر الحاضر.

مهدي بازرگان هو من المفكّرين الإيرانيّين الذين يمكننا أن نلاحظ تفاوتاً

كبيراً في فكرهم بين مرحلة ما قبل انتصار الثورة ومرحلة ما بعدها، فبينما كان يسعى قبل انتصار الثورة إلى بيان أيديولوجيّة إسلاميّة معتمداً في ذلك المنهج العلميّ، صار ينكر بعدها وجود أيديولوجيّة إسلاميّة، وادّعى استحالتها في الحياة السياسيّة؛ وذلك لأسباب ربّما كان أهمّها عدم النضج النظريّ والعمليّ لتجربة الجمهوريّة الإسلاميّة على حدّ زعمه. وعلى ذلك فإنّ هذا التحوّل هو نتيجة لاعتراض فكريّ سياسيّ بعد الفشل المؤقّت للدّولة، غير أنّه لم يكتف بالاعتراض، بل سعى إلى تبرير تحوّله بالأدلّة.

فبعد انتصار الثورة أنكر المهندس بازرگان ـ بكلّ صراحة ـ تلك الصلة بين السياسة والدين، وذلك بعد أن كان يصرّ على إثباتها قبله! فمثلاً يقول: في بعض كتاباته في مرحلة ما قبل الانتصار: إن لم يخضع الدينُ السياسةَ لأمره فإنّها ستزيله أو تخضعه لقوّتها.[1]

و في نظره، أنّ حدود الدين لا تكتفي بتلاقحها وتماسها مع السياسة فحسب، بل تطالُ حدوده المشتركة كلّ شؤون الحياة والعالم. غير أنّ هذه الحدود هي من جانب واحد، فالدين يتدخّل في الحياة وفي الأخلاق والعواطف والسياسة، ويحدّد لها وجهة السير والأهداف، ولكنّها لا تتدخّل هي في الدين ولا تعيّن له الطريق ولا الوظيفة.[2]

ومن الواضح أنّ بازرگان لا يرفض الفصل بين الدين والسياسة فحسب، بل إنّه يؤسّس لعلاقة أحاديّة الاتّجاه بينهما. وطبقاً لهذه العلاقة، فإنّ الدين يتدخّل في السياسة ويحدّد لها الاتجاه والغاية من خلال بيانه لأصول الحكومة.

يسعى المهندس بازرگان في رؤيته هذه ومن خلال كتاباته العديدة، إلى تحديد معالم الأيديولوجيّة السياسيّة الإسلاميّة، وعلى أساسها يبيّن الأصول

---

١. مهدي بازرگان، مجموعه آثار، ج ٨، ص ٣٦٤.

٢. نفسه ص ٣٧٩.

الحاكمة على الحكومة من منظار إسلاميّ. ونظراً إلى خروج هذه المطالب عن الموضوع الأساس للكتاب، فسنغضّ الطرف عنها مقتصرين على أفكاره بعد انتصار الثورة الإسلاميّة.

فبعد انتصار الثورة الإسلاميّة أنكر مهدي بازرگان ـ في تحوّل جذري ـ فكرة العلاقة بين الدين والدولة، وسعى إلى تقديم نظريّة خاصّة من خلال فهمه الجديد لبعثة الأنبياء، ويمكن أن تعدّ هذه النظريّة نمطاً من أنماط الاتجاه الآخر.

لقد ألقى بازرگان العديد من المحاضرات وفي العديد من المناسبات في السنوات الممتدّة بين عامي ١٩٨٥م و١٩٩٢م، وخصوصاً في المؤتمر الإسلاميّ للمهندسين الذي عقد بمناسبة ذكرى المبعث النبويّ الشريف، وقد تعرّض في بعض محاضراته إلى موضوع بعنوان «ما سكتتْ عنه البعثة»، ثمّ في النهاية أبدى نظريّته في محاضرته الشهيرة تحت عنوان « الآخرة والله هما الهدف الوحيد من بعثة الأنبياء»[1]، وتوضّح محاضرته هذه حقيقة نظريّته الجديدة. وقد نُشرت نظريّته هذه فيما بعد في كتاب: آخرت وخدا، هدف بعثت انبيا (الآخرة والله هما الهدف من بعثة الأنبياء)، وفيما يأتي ومن خلال تقديم عرض موجز عن هذا الكتاب، سنعمل على توضيح الأثر الذي يتركه فهمه الخاص عن الدين على رؤيته حول العلاقة بين الدين والسياسة وفكرة الانسجام بين الإسلام والعلمانيّة.

والسؤال الأساس الذي يطرحه بازرگان في هذا الكتاب هو بيان «حقيقة الإرادة الإلهيّة من بعثة الأنبياء»، وفي عقيدته لا بدّ من طرح سؤال آخر قبل الإجابة على ذلك السؤال وهو: ما هو الشيء الذي ننتظره ونتوقّعه من الدين؟

---

١. عنوان المحاضرتين في اللغة الفارسيّة: «ناگفته هاى بعثت» و«آخرت وخدا تنها برنامه بعثت انبيا».

وبعبارة أخرى: إنّ هذين السؤالين مترابطان بشكل وثيق. وفي معرض الجواب على هذين السؤالين فقد تناول بازرگان بالبحث حقيقة عمل الأنبياء، مدّعياً بالاستناد إلى الآيات القرآنيّة أنّ كثيراً من تعاليم القرآن إنّما تتمحور حول محورين هما: الله والآخرة. وفي نظره إنّ الهدف من البعثة هو تقرّب الناس إلى الله والوصول إلى السعادة في الآخرة. ومن هنا فإنّ القرآن لم يجعل هدف الأنبياء في تأسيس الحكومة، ولا يمكن أنْ تدرس فكرة «الحكومة الدينيّة» على أساس من السنّة النبويّة، وهكذا فإنّ بازرگان يرى الفصل بين رسالة الأنبياء عن السياسة والحكومة الدنيويّة، وهو يستعرض كثيراً من الأدلّة على ذلك. وفي الحقيقة توضّح استدلالاته ما يذكره من نتائج تنشأ عن العلاقة بين الدين والسياسة.

ففي عقيدة بازرگان يكون «تبدّل التوحيد إلى الشرك» هو الأثر الأوّل الذي نشهده من دنيويّة أهداف رسالة الأنبياء، فعندما تصبح سلامة الحياة الفرديّة والاجتماعيّة والإدارة اللازمة للشؤون الدنيويّة هدفاً للدين وبمستوى واحد مع الهدفين السالفين«الله والآخرة»، وذلك بأنْ تنضمّ الأهداف والمعبودات البشريّة إلى رتبة المعبود الحقيقيّ أي الله الواحد، وتصير محسوسة مأنوسة للنّاس وتتحقّق لهم وتصير في متناول أيديهم بكلّ يسر وسهولة، حينئذ يدخل الإخلاص الديني في المحاق ويُنسى ويهجر. وهكذا يتحوّل التوحيد إلى شرك بكلّ ما له من آثار وبكل ما يحاكيه من مظالم ومفاسد مهلكة، ويسقط التديّن حينئذ عن أصالته وموقعيّته الفاعلة[1].

وبهذا الاستدلال يسعى بازرگان إلى إخراج إدارة الدنيا عن رسالة الأنبياء، وفي النتيجة لم يجعل الإسلام أيّة رسالة سياسيّة أو قيادة سياسيّة للنبي، وفي

---

١. مهدي بازرگان، آخرت وخدا، هدف بعثت انبيا، ص ٩١ – ٩٢.

هذا الاستدلال يعتبر التوحيد أساس الدين، وهنا يسعى بازرگان لتقديم فهم خاصّ عن التوحيد وعن الدين.

والأثر الثاني للارتباط بين الدين والسياسة هو «اليأس من الدين وسلب الأمل والإيمان». فهو يرى أنّ المدارس التوحيديّة ورسالات الأنبياء والشرائع الدينيّة لم تجب على المسائل العلميّة والعمليّة للكون اللامتناهي المليء بالأسرار، لأنّ الدين لا يهدف إلى معالجة آلام الإنسان وحلّ المشكلات التي تواجهه في الدنيا، فهذا الدور وهذه الوظيفة المتوقّعة من الدين ليس لهما أساس أو دليل محكم في الكتاب والسنّة وهي مجرّد آمال وطموحات بشريّة. وحين يطّلع الناس المؤمنون ـ خصوصاً الشباب المتحمّس ـ على عجز الأديان وضعفها ويرون أنّ المتصدّين والمدافعين مضطرّون للإصلاح والالتقاط أو الاعتراف بالعجز فإنّهم يصابون بالخيبة والفتور اتجاه اعتقاداتهم[١].

وبغضّ النظر عن قوّة هذا الاستدلال أو ضعفه، فإنّ الفكرة الأساس للعلمانيّة الإسلاميّة بادية فيه بوضوح، أعني تاريخيّة فهم الدين والمعرفة الدينيّة للمسلمين. وكما هو واضح من استدلاله، فإنّ عمل الأنبياء على إصلاح الحياة الدنيا يفتقر إلى أدلّة محكمة من القرآن والسنّة، وهو في نظره من مختلقات أفكار البشر عبر التاريخ.

ويذكر بازرگان لخضوع الدين والدولة لسلطة القادة الدينيين المطلقة أثراً ثالثاً فيقول:

«الخسارة الأخرى والنتائج المضادّة والتجارب المرّة التي تنتج عن خضوع الدين والدولة لسلطة قادة الشريعة ... هي عبارة عن ألف عام من رئاسة الآباء بغير منازع، وسلطة الكنيسة الكاثوليكيّة القاهرة على ملوك وأشراف وشعوب أوروبا في القرون الوسطى، والتي لم تترك

---

١. نفسه، ص ٩٣.

سوى الجهل والظلام والركود والتخلّف والاختناق الفكريّ ومحاكم التفتيش المثيرة للرعب، مع ما أحدثته من الخيبة والفرار من الدين والله والرجوع إلى الثقافة اليونانيّة المصحوب بالنهضة المعادية للدين»[1].

وقد سعى في هذا الاستدلال إلى إنكار حكومة الأنبياء من خلال التركيز على التجربة التاريخيّة لحكومة الكنيسة وآبائها، والحقيقة أنّ هذا الاستدلال يحتوي تعميماً تمّ على أساسه استنتاج آثار العلاقة بين الدين والسياسة وخضوع الدين والدولة لسلطة قادة الشريعة.

و يطلق بازرگان على استدلاله الرابع اسم «بضاعة الشيطان أم دين الله». وفي هذا الاستدلال أيضاً نشاهد فهماً خاصّاً من قبل بازرگان للدين الإسلاميّ، وعلى ضوء هذا الفهم فإنّ الإسلام الذي يعتمد القوّة ويتوسّع بالإكراه هو أقرب إلى بضاعة الشيطان منه إلى دين الله[2]. وبناء على هذا الاستدلال فما إن يمتطي الإسلام عجلة السياسة ويبني الحكومة على أسسه ومبانيه، فسيتضادّ مع أصل الحريّة، وكما يقول:

«لم يشأ ولن يشاءَ منزّل القرآن وباعث الرسل أن يطبِّق دينَه إلاّ بالاختيار والحريّة، ومع حفظ الكرامة الإنسانيّة ومن خلال الإرشاد والتعليم... وقد قامت دعوة الأنبياء أيضاً على أساس المحبّة والمعرفة»[3].

أمّا الدليل الخامس لـ بازرگان، فقد صاغه في قضيّة مؤلّفة من جزئين هما: هل الدين لأجل الدنيا أم أنّ ترك الدنيا هو لأجل الدين؟" ووفقاً لهذا الاستدلال

---

١. نفسه، ص ٩٤.

٢. نفسه، ص ٩٦.

٣. نفسه، ص ٩٧.

سوف يكون للدين حالتان تتأرجحان ما بين الإفراط والتفريط، ويرى بازرگان هاتين الحالتين كوجهين لعملة واحدة، وفي عقيدته إنّ أحد وجهي العملة هو صورة المفكّرين قاصري النظر وأنصار الإنسانيّة القصّر قبل بلوغهم مرحلة النضج والرشد، الذين تصوّروا أنّ تعليمات الأديان الإلهيّة ومبادئها إنّما جاءت من أجل إصلاح حياة الناس وتحسين إدارة المجتمعات، والوجه الآخر لها هو صورة الزهّاد المترهبنين والمنعزلين المرتاضين، الذين يرون أنّ ملذّات الدنيا هي شراك الشيطان لإضلال الناس وإغوائهم، وأنّه لا بدّ من الابتعاد عنها[1].

وهنا يقدّم بازرگان من خلال نفيه لحالتي الإفراط والتفريط - أي جعلُ الدين آلة للدنيا وتركُ الدنيا لأجل الدين - فهماً جديداً للدّين، يبعده ويفرّغه عن أهليّة إعمار الدنيا وإدارتها بواسطة الأنبياء، وفي الوقت نفسه هو لا يقرّ بترك الدنيا والعزلة، بل يدّعي أنّ هذه الحالة ستوجد نوعاً من التعادل والتوازن، يلزم عنه الفصل بين رسالة الأنبياء وإدارة الدنيا. وهذه الفكرة هي التي تبيّن حقيقة العلمانيّة الإسلاميّة التي تحصر دور الدين في مجرّد الحديث عن قيم الحياة السياسيّة والاجتماعيّة دون أن يكون مسؤولاً عن تنظيمها وإدارتها.

وفي الاستدلال الخامس يتحدّث بازرگان عن الأنبياء كمخبرين عن القيامة والآخرة، وهذا في نظره ما يوجب بقاء الدين والدنيا، وعلى حدّ تعبيره:

> «إنّ الاعتقاد بأنّ أنبياء الله هم مخبرون عن الآخرة ومصلحون لها ومعرّفون لله الواحد، وأنّ الدنيا ليست سوى مزرعة أو ميدان للعمل وتربية الإنسان من أجل الحياة الدائمة، وصيرورة الإنسان كائناً ربّانياً هما ضرورتان تهبان الدين والدنيا القدرة على البقاء وتعملان على حفظ الإنسان في هذا العالم المليء بالمشقّات والمتاعب»[2].

---

١. نفسه ص ٩٨.

٢. نفسه ص ٩٩.

وعلى أساس هذه العبارات فإنّ حفظ (الدين والدنيا والإنسان) يحتّم علينا أن نعدّ الأنبياء مجرّد مخبرين عن القيامة والآخرة. وهذا ما يبيّن الدور الخاص الذي يتوقّعه **بازرگان** من الدين وبالتالي فهمه الخاصّ له.

وآخر أدلّة **بازرگان** كان تحت عنوان «ضرر الفكر الديني على الدنيا»، حيث يعدّه أكثر الآثار خطراً، ويوضّحه من خلال ما يلي:

«إنّ الاعتقاد بأنّ بعثة الأنبياء وتعاليمهم تهدف كلّها أو بعضها إلى إصلاح الناس وحسن إدارة أمورهم الفرديّة والاجتماعيّة في الدنيا، وأنّ الأديان التوحيديّة تغطّي - إضافة إلى الأصول والأحكام العباديّة - التعاليم والإرشادات اللازمة لتحقيق رغد العيش سواء للفرد أو المجتمع، هذا الاعتقاد يبعث المؤمنين والمتديّنين إلى الإحساس بالاسترخاء والأمان؛ ممّا يؤدّي إلى القعود أمام المشكلات التي تواجههم أفراداً ومجتمعات، أملاً منهم بتوفير الدين لذلك، فيكفي أن يصبّوا جهدهم في أداء تكاليفهم الشرعيّة كي يحرزوا دنياهم وآخرتهم على أكمل الوجوه»[1].

لا يخفى أنّ هذا النمط من الاستدلال لا يعطي للأنبياء صلاحيّة إقامة الحكومة وإدارة المجتمع، لأنّها ستؤدّي - لو كانت في عهدتهم وعلى عاتقهم - إلى فقدان الناس الدافع لإدارة المجتمع وهي خسارة كبيرة.

إنّ التأمّل فيما تقدّم يؤدّي بنا إلى هذه الملاحظة المهمّة وهي أنّ تلك الاستدلالات تمتاز بالسلبيّة، وأنّها تسعى لترتيب الآثار السلبيّة على فرضيّة كون الرسالة الدنيويّة جزءً من مهام الأنبياء عليهم السلام، وبذلك يسعى **بازرگان** إلى إثبات الفكرة المقابلة والتي توسّع وظيفة الأنبياء عليهم السلام لما

---

١. نفسه، ص ١٠١.

يشمل القيام بأعباء الرسالة المعنويّة والدينيّة؛ وبذلك يمكن أن يمثّل بازرگان أوّل منظّر لفكرة الانسجام بين العلمانيّة والإسلام في إيران بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، معتمداً في ذلك التعاليم القرآنيّة وسنن الأنبياء عليهم السلام ومنهم نبيّ الإسلام صلّى الله عليه وآله. وقد لفتتْ فكرته هذه أنظار آخرين، فتناولوها بالبيان والاستدلال ارتكازاً على المناهج الابستمولوجيّة، وسنعمل فيما يأتي على دراسة وتحليل بعض جهود هؤلاء.

عبد الكريم سروش

عبد الكريم سروش هو أحد مفكّري تيّار التجديد الدينيّ في إيران أيضاً، وقد عمل على الدفاع عن العلمانيّة من خلال الاتجاه المَعرفيّ، وكان متأثراً في دراساته بمباحث فلسفة العلم؛ فأنكر بذلك الحكومة الدينيّة بالمفهوم المُصطلح، وفي الطرف المقابل عمد إلى الدفاع عن الحكومة الدينيّة الديمقراطيّة. وقد كتب في هذا المجال مقالات عديدة وألقى سلسلة من المحاضرات، وهي مع كونها غير مبرّأة من توجّه أصابع النقد والإيراد، غير أنّها على كثرتها تتمحور حول فكرته الأساس المرتكز على الأسس العلمانيّة وانسجامها مع الإسلام، وكونهما بمجموعها منضويان تحت اتجاه ولواء واحد. وسنبدأ في هذا القسم بدراسة رؤيته حول العلمانيّة، لننتقل بعدها إلى نظريّته حول النظام السياسيّ والذي يطلق عليه عنوان الحكومة الديمقراطيّة الدينيّة.

مفهوم العلمانيّة

وكما أُشيرَ فيما سبق، فقد قام عبد الكريم سروش في مواضع مختلفة من كتاباته بتوضيح رؤيته حول العلمانيّة، وهناك ثلاث مقالات تتمتّع بأهميّة خاصّة في هذا المجال هي: «معنا ومبناى سكولاريسم» (العلمانيّة: الحقيقة

والمباني)[١]، «سكولاريسم» (العلمانيّة)[٢]، و«سكولاريسم فلسفى وسكولاريسم سياسى» (العلمانيّة الفلسفيّة والعلمانيّة السياسيّة)[٣]؛ ولـذا سنُقدّم هنا عرضاً موجزاً عن تلك المقالات الثلاث.

درس سروش في مقالته الأولى مسألة العلمانيّة نقداً وتحليلاً، وقد بيّن فيها علاقة العلمانيّة بالدين مضافاً إلى تبيين أسباب ظهورها. وفي سبيل ذلك يبدأ سروش بحثه بالعمل على بيان الفوارق بين الإنسان الجديد والإنسان القديم؛ وانطلاقاً من هذه الفوارق التي تمتدّ جذورها إلى أيديولوجيّة الإنسان الحديث يعرّف العلمانيّة قائلاً:

«عُرِّفت العلمانيّة في العصر الجديد بأنّها إقصاء المعرفة الدينيّة عن مجال الحياة والسياسة، فالحكومة العلمانيّة هي: الحكومة التي لا منافاة بينها وبين الدين، ولكنّها لا تجعل الدين أصلاً لمشروعيّتها ولا أساساً لبرنامج عملها»[٤].

وكما هو مُلاحظ، فقد تمّ التأكيد في التعريف على إنكار مرجعيّة الدين في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة، ففي نظر سروش، هناك علّتان قريبتان قد سبقتا إنكار مرجعيّة الدين في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة، وبالتالي الرضوخ

---

١. هذه المقالة هي حصيلة ثلاث محاضرات ألقاها سنة ١٣٧٣ هـ.ش (١٩٩٤م)، وقد نُشرت في كتاب مدارا ومديريت (المداراة والإدارة)، راجع كتاب: عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت، ١٣٧٦ هـ.ش (١٩٩٧ م).

٢. هذه المقالة نُشرت ضمن مجموعة مقالات سنت وسكولاريسم (التراث والعلمانيّة)، راجع: عبد الكريم وديگران، سنت وسكولاريسم، المقدّمة.

٣. هذه المقالة عبارة عن تقرير لمحاضرته بعنوان سكولاريسم فلسفى وسكولاريسم سياسى (العلمانيّة الفلسفيّة والعلمانيّة السياسيّة) وذلك في المخيّم السنوي للمجلس الإسلامي لطلاب جامعة «تربيت معلّم» في صيف ١٣٨٣ هـ. ش (٢٠٠٤ م) وقد أُخذت في تاريخ ٢/ ٦/ ٨٣ هـ.ش من العنوان التالي: www.drsoroush.com.

٤. سروش، مدارا ومديريت (المداراة والإدارة)، ص ٤٢٣.

والركون إلى العلمانيّة، تتمثّل الأولى بظهور الفكر العلميّ المسبوق بالعقلانيّة الجديدة، أمّا الثانية فبالتغيير والتحوّل العميق الذي حلّ في العالم الجديد فيما يتعلّق بمفهوم الحقّ والتكليف والعلاقة بينهما[١]. ثمّ بعد ذلك يعمل سروش على توضيح هذه العلل.

ظهور الفكر العلميّ المسبوق بالعقلانيّة الجديدة

ليست العلمانيّة عند سروش سوى العلمنة والعقلنة لعمليّة إدارة المجتمع، والذي هو بدوره معلول للتطوّر الذي شهدته العلوم الاجتماعيّة، تبعاً للتطوّر الحاصل على صعيد العلوم الطبيعيّة؛ فهو يرى: «أنّ الإدارة العلميّة للمجتمع والسياسة حادثة تشبه أحداث الطبيعة ... ولم تتحقّق الإدارة العلميّة للحياة الاجتماعيّة، ولم يعتمد المنهج (التجريب / العلمي) في المسائل السياسيّة والأخلاقيّة، ولم يكتسب أهميّته ولا تهيّأت له أدواته إلا بعد أن طبّق في مجالات الطبيعة أولاً»[٢].

وكما هو واضح فإنّ هذا الاستدلال هو استدلال معرفيّ يدرس العلمانيّة من منظار تطوّر الأسس المعرفيّة. وفي هذا التطوّر المعرفيّ والأبستمولجي يعدّ المجتمع والسياسة من صنع البشر، ومن هنا، يخرجان عن كونهما سرّاً من الأسرار الخفيّة. وبعبارة أخرى، يرى سروش في هذا التغيّر والتطوّر نوعاً من الانفصال المعرفيّ بين الدين والسياسة، وقد زالت على أثره صفة القداسة عن كلّ من المجتمع والسياسة. وما دام الدين أمراً مقدّساً، فلا بدّ ـ بناء على ما سبق وعلى أساس المبنى الأبستمولوجيّ لـ سروش ـ من الفصل بينه وبين المعرفة الدينيّة، وهذا الفصل هو أمرٌ حتميّ، ولذا يوضّح سروش حقيقة العلمانيّة بما يلي:

---

١. نفسه، ص ٤٢٤.

٢. نفسه، ص ٤٢٥.

«وكذلك يمكن لنا أن نفسّر العلمانيّة أيضاً باستحالة أن يكون هناك في مجال السياسة أيّة قيمة أو قانون فوق المحاكمة؛ فليس هناك أدبٌ أو موقع أو منصبٌ أو قاعدةٌ فوق الرقابة العامّة، ابتداءً بشخص الحاكم وانتهاءً بنظام الحكم والخطة السياسيّة، هذا هو معنى العلمانيّة، فمن الطبيعيّ عندما تكون السياسة غير مقدّسة (أي: علميّة) وعندما يبقى الدين مقدّساً، أن ينفصل أحدهما عن الآخر، وفصل السياسة عن الدين في العلمانيّة إنّما كان لهذا السبب وبهذا المعنى»[1] .

تطوّر العلاقة بين الحقّ والتكليف في العالم المعاصر

العلّة الثانية لظهور العلمانيّة من وجهة نظر سروش هي التغيّر الفكريّ المعاصر، المتمثّل بنوع من الانتقال من محوريّة عنصر التكليف إلى محوريّة عنصر الحقّ. فهو يرى أنّ الإنسان القديم أو ما قبل الحديث يسمّى بـ «الإنسان المكلّف»، وفي المقابل يطلق على الإنسان الجديد «الإنسان المحقّ»[2]. وإنّ اختلافاً كهذا سيكون له أثر كبير على الدين؛ فالناس في العالم الجديد لديهم الحقّ (لا التكليف) بأن يكونوا ذوي دِين، أي يحقّ لهم أن يكونوا متديّنين. ولكن لو لم يريدوا ذلك فيمكن أن لا يكونوا أصحاب دين. بينما هم بناء على «نظريّة التكليف» مكلّفون بأن يكون لديهم دين ما. وترى الحكومة المنسجمة مع نظريّة كهذه أنّ من واجبها القيام بالدعوة إلى الدين والعمل على حمايته، كما أنّ ذلك تكليف على الناس أيضاً. وبناءً على ذلك تبتني فكرة العلمانيّة على امتلاك الحقّ في الحكومة وفي المشاركة في الحياة السياسيّة، لا على التكليف بذلك.

---

١. نفسه، ص ٤٢٨ – ٤٢٩.

٢. نفسه، ص ٤٣١.

يقوم عبد الكريم سروش بعد توضيح هذه العلل القريبة، بالإشارة إلى العلّة البعيدة أو علّة العلل في ظهور العلمانيّة؛ ففي نظره تعتبر العلمانيّة هي وليدة الفلسفة العقلانيّة الميتافيزيقيّة، فمنذ أنْ عمد الفلاسفة ـ وكان الأسبق إلى ذلك فلاسفة اليونان ـ إلى فلسفة نظام العالم، أي: منذ أن سعوا إلى فهم نظام العالم ضمن قالب من المفاهيم الميتافيزيقيّة، فقد فتحوا الباب أمام التفكير العلمانيّ، أي: تمّ إبعاد الله عن العالم، وعن تفسير وتبيين أمور العالم بعيداً عن مشيئته وتصرّفه وتقديره، ومن جملة من المفاهيم المجرّدة ابتكروا ديناً خاوياً فارغاً. وقد وصل الفلاسفة الميتافيزيقيّون إلى تلك الغاية من خلال إبعاد مفهوم «الاستحقاق» ومن خلال طرح مفهوم «الذات والطبيعة»، وهذه الفلسفة هي التي أعطت الإنسان الجرأة على تفسير العالم بعيداً عن دور الله فيه، وأن يفهمه فهماً عقلانياً، وأن يوكل زمام الأمور إلى العلوم التجريبيّة البعيدة عن الله، لينتج لنا الديمقراطيّة والتكنوقراطيّة[1]؛ ومن هنا يمكن القول: إنّ العلمانيّة هي نتيجة ظهور العقل الفلسفي والفلسفة العقليّة وحيلولتهما بين الإنسان والدين.

ومن خلال ما تقدّم من ملاحظات، يمكن أن ننتهي إلى هذه الخلاصة: أولاً: إنّ عبد الكريم سروش يبدأ بحثه السياسيّ في مقالة «معنا ومبناى سكولاريسم» (العلمانيّة: الحقيقة والمباني)؛ ثانياً: إنّه يعمل على البحث عن علل ظهور العلمانيّة اعتماداً على المنهج المعرفيّ الإبستملوجيّ؛ ثالثاً: إنّه بدراسته لهذه العلل ينتهي إلى الوجه الفلسفيّ للعلمانيّة، ويلخّص أهم عوامل ظهور العلمانيّة في ظهور العقل الفلسفيّ أو الفلسفة العقليّة. وكما هو ملاحظ، وبغض النظر عن بعض الإشارات التي تضمّنتها هذه المقالة إلى الحكومة المبنيّة على ولاية الفقيه، فإنّ بحثه فيها فارغٌ نسبيّاً عن المقارنة بين العلمانيّة والإسلام، ويغلب عليه الطابع التنظيريّ والمفهوميّ.

---

١. نفسه، ص ٤٣٧.

و تهتمّ المقالة الثانية بدراسة العلمانيّة من وجهتها الفلسفيّة، كما يتمّ في هذه المقالة تسليط الضوء على مفهوم العلمانيّة من خلال الإشارة إلى التحوّلات والتطوّرات الفكريّة الحديثة. ففي نظر سروش تشير العلمانيّة في التاريخ المعاصر إلى «التوجّه نحو هذا العالم الماديّ، وإشاحة النظر عن مراتب الوجود الأخرى؛ تلك المراتب الموجودة وراء عالمنا الماديّ المحدود . وتتحقّق إشاحة النظر هذه في مجالين اثنين: الأوّل: في أفكارنا، والثاني: في دوافعنا . أي أنّ الإنسان يحصر علومه فيما يمكن أن يراه أو يقرأه في هذا العالم الماديّ؛ وهذه هي العلمانيّة في الفكر . ومن جهة أخرى، إذا كانت دوافعنا علمانيّة فهي تعني أن لا يسعى الإنسان ولا يكافح إلاّ من أجل هذه الحياة وهذه المعيشة الدنيويّة ومن أجل هذه الدنيا، وأن يبذل كامل سعيه في هذا الأمر فلا يفكّر في سواه»[١].

و بعد أن يتعمّق سروش في بيانه لمعنى العلمانيّة على المستويين الفكري ودراسة الدوافع، يعرّف العلمانيّة في النتيجة بأنّها هي الوريث للدين والبديل عنه، ويعدّها فكرة أعلى من فصل الدين عن السياسة؛ وعلى حدّ تعبيره:

«و هكذا أصبحت العلمانيّة ساريةً في جميع أبعاد وشؤون الحياة، بما فيها الحياة السياسيّة، وفي الواقع إنّ العلمانيّة كما عرّفناها تحتلّ مكان الدين»[٢].

ولا شكّ أنّ هذا الاستنتاج الذي انتهى إليه سروش سيؤدّي في مقام النقد والتقييم إلى إنكار العلمانيّة؛ وذلك أنّه هو بنفسه مفكّر دينيّ. ولهذا السبب كان يسعى في إجابته على الأسئلة التي وجّهت إليه في هذا المضمار إلى الإشارة إلى قصور العلمانيّة. وينشأ أحد أهمّ نقاط ضعف العلمانيّة ـ بناءً على التعريف المتقدّم ـ بأنّها تدّعي أنّ بإمكانها بالاعتماد على العقل أن تحلّ مكان الدين،

---

١. عبد الكريم سروش وآخرين، سنت وسكولاريسم (الشريعة والعلمانيّة)، ص ٧٩.

٢. نفسه، ص ٩٢.

وفي الوقت نفسه يرى سروش أنّ العقلانيّة المحضة تؤدّي إلى نوع من الأنانيّة[١]. كما ويرى أيضاً أنّ العقل هو رأس مالنا، ولكن مع ذلك لسنا في غنى عن الأنبياء أو عن الدين، وقد تمثّلت أهم وظائف الأنبياء في العالم في قولهم للناس: إنّ الإنسان لا يُختصر في العقل؛ أو خطابهم لهم أنْ: حرّروا عقولكم[٢].

و كما هو ملاحظ، فقد عمل سروش في هذه المقالة على بيان مفهوم العلمانيّة مؤكّداً على طابعها الفلسفيّ، ولم يكن يسعى فيها نحو الدفاع عن العلمانيّة. ومع ذلك، فقد عمل في مقالة أخرى على فصل العلمانيّة الفلسفيّة عن العلمانيّة السياسيّة، وأوضح بشكل جليّ الوجهة السياسيّة للعلمانيّة.

أمّا المقالة الثالثة، والتي تبدو على هيئة تقرير لمحاضرة، فهي تفصل بشكل واضح العلمانيّة الفلسفيّة عن العلمانيّة السياسيّة، ومن هنا فهو يطرح أربعة معانٍ للعلمانيّة:

المعنى الأوّل: ترك الزهد . فعلى حدّ قوله: كانت العلمانيّة تعني طلب الدنيا والابتعاد عن الزهد وعن منهج الزهّاد، وذلك في مقابل الذين اختاروا حياة الرهبنة، والرهبان الذين كانوا يرون السعادة الأخرويّة في القضاء على المساعي الدنيويّة[٣]. وقد طرحت الثورة الهيومانزميّة[٤] في الغرب فكرة العلمانيّة كردّ على هذا الزهد الرهبانيّ، وعلى أساسها تمّ التأكيد على طلب الدنيا والاستفادة من المنافع والمواهب الطبيعيّة والدنيويّة، وذلك باستبعاد ذاك النمط من أنماط الحياة.

---

١. نفسه، ص ٩٦.

٢. نفسه، ص ٩٨.

٣. عبد الكريم سروش، سكولاريسم فلسفى وسكولاريسم سياسى (العلمانيّة الفلسفيّة والعلمانيّة السياسيّة) ص ١، المقدّمة.

٤. الثورة الهيومانيزميّة: هي ثورة قامت على فلسفة غير دينيّة معتمدة على قيم الحريّة الإنسانية، وكانت مصاحبة للثورة على الكنيسة في أوروبا، راجع قاموس أكسفورد Humanism، المترجم.

أمّا المعنى الثاني للعلمانيّة فهو: منع أيّ تدخُل لرجال الدين في شؤون الدولة. وهو يرى أنّ العلمانيّة بهذا المعنى هي التي تحقّقت في الغرب؛ حيث حاصروا رجال الدين بحدود مهنتهم الخاصّة، وقلّصوا من فاعليّتهم وقصّروا أيديَهم عن أن تطال كثيراً من الأماكن، وبنوا جداراً حول الفاتيكان وقالوا: هذه المنطقة هي لرجال الدين بينما بقيّة المناطق هي للناس[١].

و من الواضح أنّ هذا التعريف هو أكثر انسجاماً مع عمليّة العَلمَنة منه مع العلمانيّة كمدرسة؛ حيث أنّ العَلمَنة تشير إلى ظروف تاريخيّة خاصّة تمّ فيها فصل الدين عن الدولة ضمن أحداث معيّنة في تاريخ الغرب.

المعنى الثالث للعلمانيّة هو: فصل الدين عن الحكومة؛ فمن منظاره، لا تستمدّ الحكومة ولا الحكّام حقّ الحاكميّة من الدين أو التديُّن[٢]. وبعبارة أخرى، ليس المقصود في المعنى الثالث هو فصل الدين عن السياسة، وإنّما المراد هو فصل الدين عن الحكومة. وهذا هو معنى العلمانيّة السياسيّة التي سبقت الإشارة إليها. وفي عقيدة سروش، تنقطع في هذا النوع من العلمانيّة الصلتان القانونيّة والحقوقيّة بين الحكومة والدين؛ ولهذا في نظره أطلقت العلمانيّة اليوم على الحياد الأيديولوجيّ للحكومة؛ فهي لا تعني عدم اعتماد الحكومة على الأديان فحسب، بل تعني عدم انحيازها إلى طرف من الأطراف أيضاً[٣].

ويدلّ المعنى الرابع للعلمانيّة، والذي هو عين ما تقدّم من العلمانيّة الفلسفيّة، إلى منع تفسير العالم بناءً للمفاهيم الدينيّة، وأن لا نزجّ الله في تحليلنا للظواهر الاجتماعيّة والعلميّة[٤]. وكان سروش قد تعرّض لهذا الجانب من العلمانيّة في سائر كتاباته.

---

١. نفسه، ص ٣.

٢. نفسه.

٣. نفسه.

٤. نفسه، ص ٤.

ثمّ وبعدما بيّن عبد الكريم سروش هذه المعاني الأربعة في خلاصته أشار إلى أنّ معرفتنا الدينيّة وكذلك مفهومنا عن الآخرة والمعاد هي ليست بعلمانيّة. ولذا يعتقد أنّه كلّما اتّجه الفرد في حياته نحو الآخرة ابتعد فيها عن العلمانيّة، ولكن إذا لم يكن هناك معاد فكلّ شيءٍ سيكون دنيويّاً حتّى الله[1].

وكما هو ملاحظ، فقد حاول في هذه المحاضرة أن يفصل العلمانيّة الفلسفيّة عن العلمانيّة السياسيّة. ورغم أنّ هذه المحاضرة قد اعتمدت أيضاً على المنهج المعرفيّ الابستمولوجيّ وقامت بدراسة العلمانيّة من منظار عام، إلاّ أنّها تعرّضت لمجال العلوم والمعارف الإسلاميّة أيضاً، كما تعرّضت في النتيجة لموضوعة الانسجام بين الإسلام والعلمانيّة، كما ويلاحظ في هذه المحاضرة أنّ المنهج العمليّ كان سائداً أيضاً والذي تمّ على أساسه نوع من الحكم والتقييم لمدى إمكان تطبيق العلمانيّة السياسيّة في إيران، فهو يرى أنّ الظروف اللازمة لتطبيقها في إيران غير متوفّرة، ويقول في هذا الصدد:

«السبب في عدم قيام حكومة تعدُّدية علمانيّة في بلدنا هو أنّ غالبيّتنا من دين واحد ومن مذهب واحد، وفي ظروف كهذه تنتفي العلّة الموجبة لتشكّل حكومة علمانيّة»[2].

و هكذا نشهد في فكر عبد الكريم سروش نوعاً من الانتقال من المنهج النظريّ والابستملوجيّ إلى المنهج العمليّ والاجتماعيّ، والذي كما يعدّ من نتائج منهجه النظريّ فهو يكشف عن هواجسه النظريّة في مجال العمل والحياة الاجتماعيّة.

و رعايةً للاختصار، ونظراً لانعدام الصلة المباشرة بين الأبحاث الاجتماعيّة وبحثنا هذا، فسنجتنب الدخول في هذا الموضوع.

---

١. نفسه.

٢. نفسه، ص ٣.

محمّد مجتهد شبستري

و هو كذلك أحد مفكّري الحداثة المعاصرين في إيران، له العديد من المؤلّفات التي تدرس علاقة الإسلام بالعلمانيّة، حيث بيّن فيها العناصر المتعدّدة للعلمانيّة الإسلاميّة، كما خالف القراءة التقليديّة للدين، وقدّم له تأويلاً وقراءة خاصّتين. ويعتبر من هذه الجهة متأثّراً بشكل كبير بنظريّة الهرمنوطيقيا الفلسفيّة، مضافاً إلى بعض آراء علماء اللاهوت والمؤسّسين للاهوتيّة الحديثة في الغرب؛ حيث عكف في مقالة «ثلاث قراءات للتراث في عصر الحداثة»[١] على دراسة آراء ومناهج ثلاثة من اللاهوتيّين المسيحيّين، وهم: **كارل بارت**، ورودولف بولتمان، وشلاير ماخر. وقد رجّح في دراسته المنهج الثالث من بينها. فعلى أساس المنهج الذي اتبعه شلاير ماخر، يمكن للإنسان في عصر الحداثة أن يفهم التجربة الدينيّة فهماً صحيحاً، كما ويمكنه أن يدرك حقانيّتها أيضاً، ويجب عليه أن يسعى وراء كشف التجارب الدينيّة التي تشكّل أساس التراث الدينيّ برمّته، ويعمل على رفع النقاب عن جميع الخصوصيّات المختصّة بالمسيحيّة[٢]. وهكذا نرى أنّ شبستري ـ من خلال تأثّره بهذا المنهج ـ قد جعل الوحي تجربة دينيّة، ومن ثمّ سعى لأنْ يطبّق هذا الفهم والانطباع على الإسلام أيضاً. وقد أدّى اعتماده فكرة التجربة الدينيّة إلى تهيئة الأرضيّة النظريّة والمفهوميّة اللازمة لتبيين تلك القراءة الجديدة للدين في أفكاره . والحقيقة أنّ هذه النظرة تطرح قراءة فينومينولجيّة[٣]. ومن هنا يدّعي شبستري إمكانيّة حلّ

---

١. اسمها الأصلي بالفارسيّة: سه قرائت از سنت در عصر مدرنيته، المترجم.

٢. گفتارهای از عبد الكريم سروش وديگران (خطابات لعبد الكريم سروش وآخرين)، سنت وسكولاريسم (التراث والعلمانيّة)، ص ٢٢٨.

٣. الفينومينولوجيا: هو علم الظاهراتيّة أو الفلسفة الظاهراتيّة، وقد كان هوراسل أوّل من أسس مدرسة الفينومينولوجيا في التحليل التاريخي، راجع: phenomenology، المترجم.

مشاكلنا مع الحداثة من خلال هذه القراءة للإسلام، وهو يقول في هذا المجال:

«إذا قدّمنا قراءةً فينومينولجيّة تاريخيّة لظهور الإسلام، فسوف يتّضح كلّ نصٍّ ضمن سياقه التاريخيّ، ونتيجة لذلك، سيمكننا اليوم القيام بتغييرات كبيرة على مستوى حقوق المرأة على سبيل المثال. ولا أرى في إعمال هذه المناهج أيّ تعارض مع التراث الدينيّ القديم؛ وذلك أنّ هذا التراث كان عقلانياً بنحو من الأنحاء أيضاً، ولا ينافيه اعتماد المناهج العقلانيّة الجديدة»[1].

لقد وقع محمّد مجتهد شبستري تحت تأثير نظريّة الهرمنوطيقيا الفلسفيّة لـ جادامر، علاوةً على تأثّره بمباحث اللاهوت الحديثة. فباعتماده مبادئ هذه النظريّة سعى في كتاب «هرمنوطيقيا الكتاب والسنّة»[2] إلى بيان تصوّراته وتأويلاته حول الدين، إضافة إلى تقديم قراءة نقديّة وتحليليّة للكتاب والسنّة. وقد ارتكز في كتابه هذا بشكل كبير إلى فكرة «تأثير الفرضيّات المسبقة، ورغبات المفسّرين وتوقّعاتهم». وهو يقول بصراحة ضمن هذا الإطار:

«لا يمكن تفسير الوحي الإلهي سواء في علم التفسير أو في مجال الاجتهاد الفقهيّ بغير الاعتماد على فرضيّات العلوم والمعارف البشريّة»[3].

و هكذا يبتعد شبستري عن المنهج السائد في الاجتهاد، ومن خلال استخدامه لنظريّة الهرمنوطيقيا الفلسفيّة يعتقد أنّ التحوّل في الاجتهاد أمرٌ ضروريّ. وعلى أساس هذه الرؤية، لا يمكن للاجتهاد السائد والمتداول أن يجيب على الأسئلة المعاصرة، وبالتالي فهو بحاجة إلى تغيير جذريّ. ولا يخفى

---

١. نفسه، ص ٢٤٠.

٢. أصل الكتاب بالفارسية: هرمونتيك كتاب وسنت، المترجم.

٣. محمد مجتهد شبستري، هرمونتيك كتاب وسنت (هرمونطيقيا الكتاب والسنّة)، ص ٤٠.

أنّ مثل هذا التحوّل الذي اعترض أفكار شبستري أدّى به إلى فصل الحقيقة الدينيّة عن المعرفة الدينيّة تماماً كما هو الحلّ عند سائر مفكّري الحداثة الدينيّة، وعلى حدّ قوله:

«لا بدّ من الفصل بين الحقيقة الدينيّة الموحى بها على جماعة معيّنة، وبين المفاهيم والتعابير التي يستخدمها أتباع تلك الحقيقة في سبيل بيانها والتعبير عنها... ويدور بحثنا حول هذه المفاهيم والتعابير وتغييرها، وليس حول تغيُّر الحقيقة الدينيّة الموحاة إلى مجتمع معيّن».[1]

وعلى أساس هذا الفصل (بين الحقيقة الدينيّة والمفاهيم والتعابير)، تكون الحقيقة الدينيّة أمراً ثابتاً، بخلاف المعرفة الدينيّة التي هي أمر تاريخيّ. ولهذا الاستنتاج أثر كبير وهامّ على نظرة شبستري للعلاقة التي تربط بين الإسلام والعلمانيّة، والتي هي محلّ بحثه.

الإسلام والعلمانيّة

يرى شبستري أنّ هناك ارتباطاً خاصّاً بين الإسلام والعلمانيّة . فالإسلام ـ بعنوانه ديناً من الأديان ـ ليس سياسيّاً في حدّ ذاته. وعدم كون الإسلام سياسيّاً يفيد عدم تدخُّله لتعيين وتحديد نوع خاصّ من الحكومات، ولا ينافي ذلك تأكيده على القِيَم السياسيّة والاجتماعيّة الخاصّة. وبعبارة أخرى: لقد أكّد الإسلام على قِيَم سياسيّة خاصّة؛ حيث أكّد على «العدالة» خصوصاً، دون أن يعني ذلك تأكيده على نوع خاصّ من أنواع الحكومة. وبناءً على ذلك، لم يعطِ الإسلام مرسوم المشروعيّة لأيّ نوع خاص من أنواع الحكومة.

---

١. نفسه، ص ١٦٩.

و في المرحلة الأولى، يسعى شبستري إلى توضيح هذه الرؤية من خلال الرجوع إلى القرآن. وعلى حدّ قوله:

«لم يؤكّد القرآن على أساليب وأنظمة معيّنة للحكم، وإنّما تمّ التأكيد فيه على عدالة الحكم. فكأنّ القرآن لم يعتبر أنّ تعيين أشكال وأنظمة الحكومة من شأن الدين أو الوحي، بل يرى أنّ ما هو من شأن الدين والوحي هو تعيين قِيم الحكومة فقط»[١].

إنّ هذه العبارات تشير بشكل واضح إلى الهواجس التي تعتريه حول مسألة الثابت والمتغيّر. فالدين التفت إلى الثابت والذي هو نفس تلك القِيم، بينما ترك المتغيّر المتمثّل بالأساليب والأنظمة إلى تشخيص الناس أنفسهم.

بل يذهب إلى أبعد من ذلك؛ حيث يجعل معيار صحّة الفتاوى على أساس ما تؤمّنه من تلك القيَم الثابتة. ورغم كون القِيم ثابتة من وجهة نظره إلاّ أنّ الأساليب تتغيّر، وعلى الفقيه أن يعلم أنّ فتاواه ليست هي معيار تشخيص العدالة، بل يجب أن تكون هذه الفتاوى هي الوسيلة والسبيل لتحقيق العدالة، وهذا هو معيار صحّتها[٢]. ومن هنا، ما يمكن أن يُنتظر من الدين على صعيد السياسة هو بيان الأمور الثابتة والقِيم المرتبطة بالحياة السياسيّة، لا تعيين الأساليب والأنظمة السياسيّة. وهذا الفصل والتفكيك بينهما يكشف النقاب بوضوح عن مدى تأثير نظريّة الهرمونطيقيا على قراءة شبستري للإسلام، كما يبيّن تأثير هذا الفهم على ماهيّة الدين وحقيقته غير السياسيّة. وهكذا، تتبلور العلاقة بين العلمانيّة ـ بمعنى عدم كون الدين سياسياً وبمعنى فصل الدين عن الدولة ـ والإسلام؛ تلك العلاقة التي يعترف بها ـ بحسب نظره ـ القرآن الذي هو أوّل مصادر الإسلام.

---

١. نفسه، ص ٦٠.

٢. نفسه، ص ٦٤.

وعلى هذا الصعيد يقوم محمّد مجتهد شبستري في كتابه الآخر، «الإيمان والحريّة» (ايمان وآزادى) بطرح قيمة أخرى من القِيم الأساسيّة الثابتة؛ وهي الحريّة، فيبيّن علاقتها بـ «الإيمان»، فهو ينظر من هذه الزاوية إلى السياسة والحياة السياسيّة ليؤكّد على حريّة الإرادة، ويعرّف الإنسان على أنّه نفس الحريّة وعينها[١]، وتلك هي فلسفة الوحي في نظره، وفي ذلك يقول:

«تتمثّل فلسفة الوحي بإقرار الله بحريّة الإنسان، ولو لم يعترف الله بحرّيته لما جعله مورداً لخطابه، بل قام بإجباره»[٢].

لقد التزم شبستري من خلال نظرته هذه بوجود علاقة جوهريّة بين الحريّة والإيمان، فالإيمان في نظره نوعٌ من العمل، وجوهر هذا العمل وأساسه هو أن يسلّم الإنسان نفسه المحدودة لله، وذلك من خلال انجذابه نحوه، ليصل في النتيجة إلى نفسه الحقيقيّة، وهي النفس التي يجب أن يتمتّع بها[٣]. وعلى ذلك فهو يرى أنّ الإيمان إنّما يتحقّق تحت مظلّة الحريّة وفي ربوعها؛ وبعبارة أخرى، الإيمان هو أكثر الأعمال حريّة، وأشدّها تأثيراً على مستقبل الإنسان، وأعظمها أهميّة له[٤].

كما ينظر شبستري إلى السياسة والحياة السياسيّة من خلال الاعتقاد بهذه العلاقة بين الإيمان والحريّة، فهو يرى أنّ السياسة والحكومة المطلوبة هي تلك التي تحقّق هذا «الإيمان الحرّ»، وبحسب تعبيره:

«إنّ منطق الإيمان يحتّم أن يسعى المؤمنون لإيجاد نوع من الوقائع السياسيّة والاجتماعيّة، ونوع من التناسب بين القوّة ووظائف الحكم،

---

١. محمّد مجتهد شبستري، ايمان وآزادى (الإيمان والحريّة)، ص ٣٣.

٢. نفسه، ص ٢٨.

٣. نفسه، ص ٣٧.

٤. نفسه، ص ٤٢.

بحيث يمكنهم أن يصيروا بذلك أكثر وعياً وحريّةً في إيمانهم».[١]

و في نهاية المطاف، ينطلق محمّد مجتهد شبستري من هذه الفكرة ليؤكّد على أهميّة الديمقراطيّة بشكلٍ أو بآخر، فيعتبرها الحامي والضامن للإيمان الحرّ، وهذا الإيمان لا يمكن الحصول عليه من خلال تقليد علماء الدين. وقد صرّح بذلك ضامّاً صوته إلى أشخاص آخرين؛ حيث يقول:

«يرى كثير من المفكّرين ـ وهم محقّون في ذلك ـ أنْ لا ضرورة من الناحية النظريّة لإلزام كهذا [اتّباع علماء الدين في الأمور السياسيّة]، وليس على الناس العاديّين أن يقلّدوا في هذه المسائل. وأساس هذا الرأي يرجع إلى أنّ أصول القِيم السياسيّة التي يقبل بها الإسلام لا تمثّل حقلاً من حقول الحقائق الشرعيّة التي يختصّ علماء الدين بحقّ الحديث عنها، بل هي مفاهيم إنسانيّة وعرفيّة أكّد الشرع عليها، وبيانها وتفسيرها والحديث عن انسجامها مع نظام من أنظمة الحكم أو عدم انسجامها معه من الوظائف العامّة، التي ترتبط بالوعي السياسيّ للناس وبالدراسات السياسيّة والتقنيّة في المجتمع»[٢].

و يمكن أن نشاهد في هذه العبارات عمليّة الفصل بين القيَم والأنظمة بوضوح، والفصل بين هذين الأمرين يرينا جوهر نظريّة شبستري في بحث الإسلام والعلمانيّة، والذي تصبح الديمقراطيّة على ضوئه هي الطرح الأفضل؛ لأنّها تضع أفضل الأنظمة بين يدي البشريّة في العصر الحديث. كما ويمكننا أن نرى بشكل صريح ميل شبستري في فكره السياسي إلى الديمقراطيّة في مكان آخر من كتاباته؛ حيث تناول الديمقراطيّة في كتابه «نظرة في القراءة التقليديّة للدين»[٣]:

---

١. نفسه، ص ٧٩.

٢. نفسه، ص ٧٦.

٣. أصله في الفارسيّة: نقدى بر قرائت رسمى از دين، المترجم.

«نحن نقبل بنظام الديمقراطيّة الشعبيّة؛ لأنّه النظام الوحيد في العصر الحاضر الذي يمكن في ظلّه أن تُطبّق ــ نسبيّاً ــ هاتان الحقيقتان الكبيرتان: العدالة والحريّة اللائقتان بالإنسانيّة، فيتمكّن الناس في ظلّهما أن يحرزوا إنسانيّتهم»[1].

وكما هو ظاهر، فهو يرى ـ من خلال طرحه لهذا المفهوم الخاصّ بالديمقراطيّة ـ أنّ الرجوع إلى الدين (الإسلام) إذا كان فقط في قيم الحياة السياسيّة كالعدالة والحريّة، فلن يعود ممكناً الحديث عن الديمقراطيّة الإسلاميّة؛ لأنّه لا يمكن أن نستنتج من الدين نوعاً من الأنظمة السياسيّة الخاصّة أو الهيكليّات المحدّدة، والشيء الوحيد الذي يلتفت إليه الحكّام المسلمون هو القيَم الإسلاميّة. وبناءً على ذلك، فإنّ هذه الرؤية ستؤول كذلك إلى القول بديمقراطيّة المسلمين، لا إلى الديمقراطيّة الإسلاميّة[2]، وديمقراطيّة المسلمين ليست مبنيّة على فكرة ارتباط الدين بالسياسة. ومن هنا يمكن أن تكون ديمقراطيّة المسلمين بمعنى الديمقراطيّة في المجتمع الإسلاميّ، لا الديمقراطيّة المبنيّة على مبدأ الارتباط بين الدين والسياسة.

مصطفى ملكيان

و هو من الكتّاب والباحثين الذين يستندون في دفاعهم عن العلمانيّة إلى المناهج المعرفيّة، ويعتقد في نظريّته بأنّ ثمّة انسجاماً بين العلمانيّة والإسلام، ويدافع عن العلمانيّة انطلاقاً من استدلالات ابستمولوجيّة ومعرفيّة. ومن جهة أخرى يسعى إلى إثبات انسجامها مع الحكومة الدينيّة، وذلك على أساس المباني العلمانيّة المنسجمة مع بيانه تقريره لها. وبعد التأمّل بكلتا

---

١. محمّد مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين (نظرة في القراءة التقليديّة للدين)، ص ١٤٧.

٢. نفسه، ص ١٤٣.

الجهتين اللتين قدّمهما؛ سواء الاستدلالات التي اعتمدها في دفاعه عن العلمانيّة، أم القراءة التي قدّمها حول الحكومة الدينيّة والمبنيّة على أساس المباني العلمانيّة، فإنّنا نلاحظ في جميع ذلك وجود نوع من التجديد والابتكار.

١. الدفاع عن العلمانيّة

يعمل **مصطفى ملكيان** أولاً على الدفاع عن العلمانيّة دون بيان تعريفه الخاص لها. إلا أنّ التأمّل في نصّ محاضرته «سكولاريسم وحكومت ديني»[١] يكشف نسبيّاً عن حقيقة ذلك المفهوم، فقد عمد في هذه المحاضرة إلى دراسة الجانب السياسيّ للعلمانيّة، كما تعرّض فيها لمفهوم «العلمانيّة» و«إقصاء المرجعيّة الدينيّة من دائرة تنظيم الحياة السياسيّة والاجتماعيّة». وقد كرّس **مصطفى ملكيان** في طرحه لمفهوم «العلمانيّة» ضرورة «الرجوع إلى الرأي العام»، فهو يقبل بفكرة «مرجعيّة آراء الجماهير في تنظيم الحياة السياسيّة والاجتماعيّة». وعليه فإنّ قبول هذه المرجعيّة سوف يستتبع الاعتقاد بعلمانيّة ميدان السياسة من حيث الماهيّة وطبيعة الحياة السياسيّة، وسنعمل فيما يلي على تحديد معالم هذا المفهوم من خلال عرضنا لمفاصل فكر ملكيان.

توجّه **مصطفى ملكيان** في دفاعه عن العلمانيّة إلى المعتقدات الإنسانيّة؛ فقسّمها إلى مجموعات ثلاث: المعتقدات التي تختصّ بالحقائق[٢]، والمعتقدات التي تتعلّق بالقيم[٣]، والمعتقدات المرتبطة بالتكاليف والواجبات[٤] [٥]. ومن وجهة

---

١. ومعناها بالعربيّة: «العلمانيّة والحكومة الدينيّة». وقد أُلقيت هذه المحاضرة في تاريخ ٧٩/٨/١٢ في مؤسسة «معرفت وپژوهش»، ونشرت في كتاب «سنت وسكولاريسم». راجع: عبدالكريم سروش وديگران، سنت وسكولاريسم، تهران، مؤسسه فرهنگى صراط، الطبعة الثانية ١٣٨٢.

2. Fact

3. Values

4. Obligations

نظر ملكيان، ما إن يبيّن الإنسان هذه المعتقدات ويتلفّظ بها لسانه حتى يُطرَح السؤال التالي: ما الغرض من بيان هذه المعتقدات؟ ولذلك فالمقصود من هذه المعتقدات في بحثه هو المعتقدات المبيّنة، وهو يرى أنّها تنقسم إلى طائفتين اثنتين مهما كان الغرض من بيانها:

المعتقدات «الأنفسيّة»[١] والمعتقدات «الآفاقيّة»[٢]. وفي نظره فإنّ الاعتقاد النفسي لا يقبل التقييم المنطقيّ ولا الأبستمولوجيّ[٣]. وهذه المعتقدات هي في الحقيقة أمور ذوقيّة تحاكي أذواق الناس وميولها ضمن تفاعلها مع الأشياء. أمّا المعتقدات الآفاقيّة فهي تحمل ادعاءات عن عالم الواقع[٤]. ثمّ يقسّم ملكيان هذه المعتقدات الآفاقيّة إلى نوعين أيضاً: النوع الأول: المعتقدات الخارجيّة والتي تحمل ـ رغم كونها خارجيّة ـ استعداداً يمكّن الناس من إدراك صدقها أو كذبها، إلاّ أنّهم لا يملكون بالفعل القدرة على تشخيص صدقها من كذبها[٥]. وهذه المعتقدات غير قابلة للاختبار بالفعل. النوع الثاني: المعتقدات الممكنة الاختبار بالفعل[٦].

و بعد أن يبيّن ملكيان أقسام المعتقدات، يشرع بسرد أدلّته في الدفاع عن العلمانيّة، ومع كون البحث حول هذه المعتقدات ممكناً في المجالين الشخصيّ والاجتماعيّ، إلا أنّه اكتفى في هذا البحث بالتعرّض لدائرة الحياة الاجتماعيّة دون سواها . يبحث ملكيان مسألة تدخّل المعتقدات الأنفسيّة والآفاقيّة في الحياة الاجتماعيّة ضمن قسمين، القسم الأوّل: المعتقدات الأنفسيّة والآفاقيّة

1. Subjective
2. Objective

٣. نفسه، ص ٢٤٧.
٤. نفسه، ص ٢٤٨.
٥. نفسه.
٦. نفسه، ص ٢٤٩.

التي لا تقبل الاختبار والتقييم بالفعل، وبحسب رأيه فإنّ هاتين المجموعتين من المعتقدات لا يمكنهما التدخّل في الحياة الاجتماعيّة إلا إذا رضي بها جميعُ الأفراد المنخرطين في دائرة هذه الحياة الاجتماعيّة، أي إنّ هذين النوعين من المعتقدات لا يمكنهما أن يجدا طريقهما إلى الحياة الاجتماعيّة ما لم يصرّح الجميع بالقبول بهما[1]. فالمرجعيّة في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة في هذه الحالة هي ـ في الواقع ـ لأصوات الجماهير؛ ولهذا فإنّ دخول هذه المعتقدات في الحياة الاجتماعيّة للناس وقراراتهم الجماعيّة مرهون بقبولهم ورضاهم.

القسم الثاني: هي المعتقدات الآفاقيّة الممكنة الاختبار والتقييم بالفعل، وباعتقاده فإنّ الرجوع إلى آراء الناس في مثل هذه الأمور لا يصحّ في حال من الأحوال[2]. فمع الالتفات إلى قابليّة هذه المعتقدات للفحص والاختبار فعلاً، لا معنى لاستفتاء عموم الناس لتحديد أحد الخيارات من بينها واتخاذ القرار المناسب فيها؛ بل يمكن حينئذ القيام بدراستها والتحقيق حولها بالارتكاز إلى المناهج العلميّة المعتبرة، وبالتالي يمكن البتّ فيها اعتماداً على تلك البحوث والدراسات.

و في القسم الأول يتوسّل مصطفى ملكيان لإثبات مدّعاه بأصل العدالة، بينما يتمسّك في القسم الثاني بأصل الحقيقة . فأصل العدالة يقتضي في القسم الأوّل تحكيم آراء الناس في المعتقدات الأنفسيّة والآفاقيّة غير القابلة للفحص والتقييم بالفعل، على أن تجعل هذه الآراء أساساً في اتخاذ القرارات العامّة؛ لأنّه في غير هذه الحالة سيكون القبول برأي أيّ شخص أو مجموعة فيما يخصّ هذه المعتقدات ترجيحاً بلا مرجّح، ويُعدّ الترجيح العمليّ بلا مرجح بحسب

---

١. نفسه، ص ٢٥٠.

٢. نفسه، ص ٢٥١.

اعتقاده أحد مصاديق الظلم وانعدام العدالة[١]. أمّا في القسم الثاني أي «المعتقدت الآفاقيّة الممكنة الاختبار بالفعل»، فإنّ بلوغ الحقيقة والواقعيّة فيها إنّما يتحقّق من خلال البحث والدراسة، ولهذا فلا معنى للاحتكام إلى آراء الجماهير في هذه الموارد.

و بناءً على ذلك ـ وبحسب وجهة نظر **ملكيان** ـ لن تتحقّق مرجعيّة المعتقدات الإنسانيّة ـ حتّى ولو كانت دينيّة ـ في خصوص المعتقدات الأنفسيّة والآفاقيّة غير الممكنة الاختبار بالفعل، إلا من خلال الرجوع إلى آراء الجماهير. وفي هذه الحالة ستتمتّع هذه الآراء بالمرجعيّة والسلطة بشكل فعليّ وواقعي. وبعد ذلك، سيتعرّض **ملكيان** إلى دراسة مدى انسجام هذا الفهم للعلمانيّة مع الحكومة الدينيّة.

٢ . العلمانيّة والحكومة الدينيّة

يتعرّض ملكيان في الفصل الثاني لمسألة انسجام العلمانيّة مع الحكومة الدينيّة، إلا أنّه يحاول في حقيقة الأمر استعراض قراءة خاصّة عن الحكومة الدينيّة منسجمة مع فهمه الخاصّ للعلمانيّة، ولهذا السبب فإنّه لم يرتضِ في هذا الفصل المفهوم السائد عن الحكومة الدينيّة، حيث يبيّن مراده ومقصوده من الحكومة الدينيّة بالشكل التالي، فيقول:

> «إنّ ما أقصده من الحكومة الدينيّة هي تلك الحكومة التي تكون جميع القرارات الجماعيّة فيها مأخوذة طبقاً للمعتقدات الموجودة في دين أو مذهب معيّن؛ سواء كانت هذه المعتقدات مرتبطة بالمعرفة الوجوديّة والأنطولوجيّة لذلك الدين أو كانت متعلّقةً بالمعرفة الإنسانيّة

---

١. نفسه.

(الآنثروبولوجيا) أو كانت مرتبطة بمجال التكاليف والأخلاق الموجودة فيه»[1].

يعتقد **ملكيان** بأنّه إذا ما كانت المعتقدات والقضايا الإيمانيّة الدينيّة من جنس الاعتقادات الآفاقيّة الممكنة الاختبار بالفعل، فإنّ الحكومة يجب أن تكون دينيّة؛ سواء أراد الناس ذلك أم لم يريدوا، وسواء وافقوا عليه أم لم يوافقوا. أمّا إذا كانت هذه المعتقدات آفاقيّة غير ممكنة الاختبار أو أنفسيّة في بعض الأحيان فإنّ الحكومة لن تكون دينيّة إلا في ما إذا أدلى الناس بأصواتهم عليها[2]. على هذا وبحسب ما استدلّ به **ملكيان**، ستكون المرجعيّة للدين في الحياة (السياسيّة ـ الاجتماعيّة) في حالةٍ واحدة فقط وهي: ما إذا كانت المعتقدات الدينيّة آفاقيّة وممكنة الاختبار بالفعل، وفي غير هذه الحالة لن تتبلور المرجعيّة الدينيّة إلا من خلال أصوات الشعب. ولهذا يجب الرجوع إلى الدين نفسه لتعيين نوعيّة معتقداته، ويرى **ملكيان** بأنّ القضايا والمعتقدات الدينيّة ليست من جنس القضايا الآفاقيّة الممكنة الاختبار بالفعل؛ فالقضايا الدينيّة آفاقيّة إلا أنّها غير ممكنة الاختبار بالفعل[3]. وبناءً عليه، لن تمتلك الحكومة الدينيّة بالمعنى السابق أيّ مبرر أبداً، أي لا يمكننا بعد ذلك أن نجعل الأمور الغير الممكنة الاختبار بالفعل كأساس في اتخاذ القرارات الجماعيّة دون أن نرجع في ذلك إلى مرجعيّة آراء الناس، وبالتالي لن تكون الحكومة الدينيّة بالمعنى السائد مورداً للقبول. مع كلّ ذلك، يعتقد **مصطفى ملكيان** بوجود فرصة للقبول بالحكومة الدينيّة مع فرض كون المعتقدات الدينيّة من قبيل الآفاقيّة غير الممكنة الاختبار بالفعل، وذلك في ضمن شرائط خاصّة؛ فباعتقاده يمكن أن

---

١. نفسه، ص ٢٥٤.

٢. نفسه، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

٣. نفسه، ص ٢٥٥.

تكون لدينا حكومة دينيّة من خلال إحراز ثلاثة شروط:

يجب أن يرضى جميع الناس أو أكثرهم بالقضايا والمعتقدات الدينيّة التي لا تقبل الاختبار بالفعل كأساس عند اتخاذهم للقرارات، في الوقت الذي تكون فيه غير ممكنة الاختبار بالفعل، ويجب أن تكون هذه القضايا التي يرمي الناس إلى جعلها كأساس عند اتخادهم للقرارات في حياتهم الاجتماعية مطابقةً لما يمتلكونه ويرتضونه من تفسير وتبرير عن تلك القضايا، لا أن تُبرز لهم الصورة الظاهريّة لقضيّة ما، فيقبلون بها ويرتضونها ثمّ بعد ذلك يُظهرون شيئاً آخر يختلف عنه في مقام العمل[١].

و في النتيجة، يعتقد ملكيان بأنّ رعاية جميع تلك الأمور في هذه الحالة سوف يؤدّي إلى المحافظة على مرجعيّة آراء الجمهور واحترام أصواتهم، وسيمكّننا أنْ نصل بذلك إلى العلمانيّة، وستتمّ من جهة أخرى تهيئة الأرضيّة لتدخّل هذه المعتقدات الدينيّة في الحكم والحياة السياسيّة، وبالتالي سنبلغ حلم تكوين الحكومة الدينيّة. وعندما تتبلور مرجعيّة آراء الشعب، ستتمتّع مقولة الحريّة بمكانة عالية جداً وبشكل لا يشوبه أدنى شكّ، وفي هذه الحالة يُطرح علينا سؤال يرمي إلى بيان ماهيّة المبنى الذي تم الاعتماد عليه في هذه النظريّة، وذلك من أجل تبرير* مسألة الحريّة، وإذا لم يتمّ تحرير وبيان مثل هذا المبنى من طرف هذه النظريّة؛ فسوف تواجه حتماً إشكال الترجيح النظريّ بلا مرجّح، ومن هنا نرى أن ملكيان تعرّض بعد ذلك لدراسة العلاقة بين الحريّة والمقولات الثلاث: الحقيقة، العدالة والنزعة المعنويّة (الروحيّة)، إلاّ أنّنا سنغضّ الطرف عن التطرّق لهذا البحث، لانعدام الارتباط المباشر بينه وبين الموضوع الأساس لبحثنا هذا.

---

١. نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

* justification.

ب) الإسلام والعلمانيّة في فكر العلمانيّين المسلمين العرب

نستطيع أن نقول إنّ البحث حول الإسلام والعلمانيّة يحظى بتاريخيّة وأسبقيّة أكبر في العالم العربي مقارنة مع إيران. وبالرغم من أنّ البحث عن علل وعوامل طرح فكرة انسجام الإسلام والعلمانيّة في البلدان الإسلاميّة ـ العربيّة من الناحية النظريّة خارجٌ عن موضوع البحث الحالي، إلا أنّه يمكننا الالتزام بأنّه يحظى بسابقة أكبر في هذه الدول. ففي الواقع قد تمّ التعرّض في العقود الأخيرة بشكل جدّي لهذا الموضوع في البلدان الإسلاميّة ـ العربيّة، وقد بذل بعض المفكّرين الحداثويّين في هذه البلدان جهود كبيرة من أجل تأسيس المباني المعرفيّة لنظريّة العلمانيّة الإسلاميّة. وقد منح هؤلاء المفكّرون الذين يشكّلون من الناحية التاريخيّة امتداداً للجيل الأوّل من العلمانيّين المسلمين في البلدان الإسلاميّة ـ العربيّة تلك المباحث السابقة عمقاً نظريّاً، فتمكنّوا بذلك ـ ومن خلال الحراك المعرفي الذي بذلوه ـ من توفير المباني المعرفيّة اللازمة لنهوض نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة. وعلى الرغم من أنّ ظروف طرح هذه الفكرة في الدول الإسلاميّة ـ العربيّة تختلف إلى حدّ ما عن الظروف التي طرحت فيها في إيران، إلاّ أنّه وبسبب التقارب الكبير الموجود بين مباني هذه المجموعة من المفكّرين ومسلّماتهم النظريّة وبين مباني المفكّرين الإيرانيّين ومسلّماتهم النظريّة ممّن وقعوا محطّاً لاهتمامنا، فقد ظهرت عدّة أوجه للشبه بين مفردات العلمانيّة الإسلاميّة المطروحة من قِبَل المجموعتين. وهذا الشبه والتقارب بينهما يمنحنا الأرضيّة اللازمة من أجل تحليل مفهوم العلمانيّة الإسلاميّة وتوضيح عناصرها على أساس المشتركات الموجودة بين أفكار وآراء المفكّرين العلمانيّين المسلمين في إيران والعالم العربي. ولا شكّ في أنّ هؤلاء المفكّرين يشكّلون طيفاً واسع الانتشار، غير أنّنا سنشير هنا كمثال على ذلك

إلى آراء كلّ من **محمد عابد الجابري**، **محمد سعيد العشماوي** و**عبدو الفيلالي الأنصاري**. وتكمن العلّة الأساسية لاختيار هؤلاء في الصراحة التي أبدوها عند طرحهم لهذه النظريّة. هذا بالرغم من أنّنا قد نجد بعض الإشارات إلى هذه النظريّة في مؤلّفات بعضهم الآخر؛ من قبيل **برهان غليون** و**نصر حامد أبو زيد**، لكن مع وجود بعض الاختلاف.

محمد عابد الجابري

يعدّ **محمد عابد الجابري** من جملة المفكّرين الحداثويّين الذين تناولوا بحث العلمانيّة في العالم الإسلامي وذلك في عدّة كتب ومؤلفات؛ ففي كتاب «الخطاب العربي المعاصر» وضمن إشارته إلى نبذة تاريخيّة عن دخول العلمانيّة بمعنى فصل الدين عن الدولة إلى البلدان (العربية ـ الإسلاميّة)، يرى أنّ المشكلة الأساسيّة تكمن في الديمقراطيّة وليس في العلمانيّة[1]، ويعتقد بأنّ مسألة الديمقراطيّة إنّما تسرّبت إلى الفكر العربي المعاصر منذ أوائل القرن التاسع عشر، وذلك نتيجةً للاحتكاك بأوروبا[2]. ويعتبر **الجابري** ـ في معرض جوابه عن علّة هذا الاعتقاد ـ أنّ العلمانيّة في العالم الإسلامي أمر سياسيّ لا فلسفيّ، ويقول في توضيح هذه المسألة:

«أعتقد أنّ غياب مؤسّسة باسم الكنيسة في الإسلام كان سبباً في تحوّل العلمانيّة إلى شعار ثانوي في نطاق كلّ خطاب يتعرّض للبحث عن علاقة الدين بالسياسة في المجتمع الإسلامي؛ وذلك لعدم وجود مؤسّسة دينيّة خاصّة في الإسلام تحصر البحث عن مسألة العلمانيّة بها فقط، خلافاً لما نراه عند الغرب. بل إنّ ما يوجد في الإسلام هو

---

١. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٨٣.

٢. نفسه، ص ٨٤.

الدين من ناحية والناس من ناحية أخرى، كما لا يوجد أي واسطة بينهما غير السياسة. بناء على ذلك يكون الجانب الذي يلزم وضعه في معرض النقد والتحقيق هو السياسة، فتطرح بالتالي العقلانيّة والديمقراطيّة كبديلين»[١].

و على هذا الأساس، قام **الجابري** في كتاب مستقلّ تحت اسم «الديمقراطيّة وحقوق الإنسان» ببذل جهد كبير في سبيل بيان مفهوم الديمقراطيّة وضرورتها، وتعرّض بعد ذلك وفي نفس المجال لبحث علاقة الدين بالدولة في كتاب آخر له تحت عنوان «الدين والدولة وتطبيق الشريعة».

و من هنا يرى **محمد عابد الجابري** بأنّ الديمقراطيّة أضحت أمراً ضرورياً للمجتمع الإسلامي المعاصر، وبحسب اعتقاده فإنّ الديمقراطيّة المعاصرة لا تُعدّ مسألة تاريخيّة فحسب، بل هي قبل ذلك من أهمّ ضروريّات عصرنا الحالي؛ أي إنّ الديمقراطيّة هي من المقوّمات الأساسيّة للإنسان المعاصر، هذا الإنسان الذي لا يُنظر إليه كفرد من «الرعيّة» فحسب، وإنّما يتمّ تحديد كيانه وهويّته من خلال مجموعة من الحقوق الديمقراطيّة يتقدّمها حقّ انتخاب الحكّام ومراقبتهم وعزلهم[٢].

و يصل **الجابري** من خلال هذه النظرة للديمقراطيّة إلى النتيجة التالية:

«إذن فالمسألة الديمقراطيّة يجب أن ينطلق النظر إليها لا من إمكانيّة ممارستها في هذا المجتمع أو ذاك، بل من ضرورة إرساء أسسها وإقرار آليّاتها والعمل بها بوصفها الإطار الضروري ...»[٣].

و يرى **الجابري** أنّ الديمقراطيّة هي نظام سياسي واجتماعي واقتصادي

---

١. محمد تقي كرمي، البحث حول آراء وأفكار محمد عابد الجابري، ص ٢٣٦.
٢. محمد عابد الجابري، الديمقراطيّة وحقوق الإنسان، ص ١٣١.
٣. نفسه.

يقوم على ثلاثة أركان أساسيّة:

١ . حقوق الإنسان في الحريّة والمساواة وما يتفرّع عنهما؛ من قبيل الحقّ في الحريّات الديمقراطيّة وغيرها.

٢ . دولة المؤسّسات، وهي الدولة التي يقوم كيانها على مؤسّسات سياسيّة ومدنيّة تعلو على الأفراد مهما كانت مراتبهم وانتماءاتهم.

٣ . تداول السلطة داخل هذه المؤسّسات بين القوى السياسيّة المتعدّدة، وذلك على أساس رأي الأكثريّة مع الحفاظ على حقوق الأقليّة[١].

و يلاحظ في المقام وجود ارتباط وثيق في فكر الجابري بين ضروريّة الديمقراطيّة وفهمه الخاصّ للدين، ويحاول الفصل ـ وفقاً لهذا الفهم ـ بين الكلّيات والجزئيّات؛ فيتمّ القبول بحصول التغيير في الجزئيّات ومسايرتها للظروف الزمانيّة، أمّا الكلّيات فتكون الأحكام فيها ثابتة، ولا يوجد من هذه الناحية أيّ تفاوت بين الفكر الإسلامي وغيره. وبناء على ذلك سوف تُعدّ حقوق الإنسان ـ ومن جملتها حقّ الحاكميّة ـ من الكلّيات ومن القضايا العالميّة. وبحسب كلامه:

«و بعد، فـ «عالميّة» حقوق الإنسان مقرّرة في الفكر الإسلامي مثلما هي مقرّرة في أيّ فكر إنساني آخر. ولإثباتها وتأصيلها يجب الرجوع إلى الكلّيات والمبادىء العامّة. أمّا الجزئيّات فأحكامها تطبيقات، والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر، ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر»[٢].

و يعدّ الجابري، في معرض بحثه للكلّيات كلا من حقّ الحياة، حقّ الحرية في الاعتقاد، الحقّ في المعرفة، الحقّ في الاختلاف، الحقّ في الشورى، الحقّ

---

١. نفسه.

٢. نفسه.

في المساواة والعدل، وحقوق المستضعفين يعدّها جميعاً من الحقوق الأساسيّة التي من دون توافرها وتمتّع الناس بها لا يمكن تطبيق الحدود الشرعيّة[١]. وعلى هذا الأساس يعتقد الجابري بأنّ حقوق الإنسان مسألة عالميّة، دون أن يوجد أيّ اختلاف من هذه الجهة بين الفكر الإسلامي وغيره، ويعدّ هذا المنحى الديمقراطي من المسائل الضروريّة ومن جملة الحقوق الإنسانيّة. وفي كتابه اللاحق الذي عنونه باسم «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» ينحو الجابري نفس المنحى عند البحث بشكل مفصّل في مسألة علاقة العلمانيّة بالإسلام.

الإسلام والعلمانيّة

يبيّن محمد عابد الجابري وجهة نظره فيما يخصّ العلاقة بين الإسلام والعلمانيّة من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم والروايات المنقولة عن طريق الصحابة، بالإضافة إلى مسألة الخلافة أيضاً. فبحسب نظره، ليس في القرآن ما يفيد بصورة واضحة أنّ الدعوة الإسلاميّة دعوة إلى إنشاء دولة أو ملك أو امبراطورية... الخ[٢]. ويقول في موضع آخر:

> «و ليس في القرآن، وهو المرجع المعتمد أولاً وأخيراً، ما يفيد أنّ الدعوة المحمّدية دعوة تحمل مشروعاً سياسيّاً معيّناً»[٣].

و بالرغم من أنّ الجابري يعتقد أنّه لم يتمّ التصريح في القرآن الكريم بمسألة إقامة الدولة في الدعوة الإسلاميّة؛ إلاّ أنّه في الوقت ذاته يوافق على وجود الأرضيّة اللازمة لتشكيل الدولة الإسلاميّة، وذلك من خلال الالتفات إلى حقيقتين مسلّمتين تتحقّق بهما إمكانيّة قراءة سياسيّة للإسلام:

---

١. نفسه.

٢. نفسه، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص ٦٥.

٣. نفسه، نقد العقل العربي (٣)، العقل السياسي العربي محدّداته وكلّياته، ص ٥٩.

«الحقيقة الأولى: هي أنّ القرآن يتضمّن أحكاماً يأمر المسلمين بالعمل بها، وأنّ من بين هذه الأحكام ما يتطلّب وجود سلطة تنوب عن الجماعة في تنفيذه، كحدّ السرقة مثلاً.

الحقيقة الثانية: هي أنّ تنفيذ هذه الأحكام التي من بينها القيام بالجهاد والفتح... الخ. قد أدّى في نهاية المطاف إلى دولة منظّمة ذات مؤسّسات تطوّرت واتّسعت مع تطوّر واتّساع عالم الإسلام الجغرافي والحضاري والفكري»[١].

و بناءً على ذلك يعتقد **الجابري** أنّه وبالرغم من عدم وجود كلام صريح في القرآن يتعلّق بالدولة، إلاّ أنّ ذلك لا يمنع إطلاقاً من قراءة الدعوة المحمّدية قراءة سياسيّة من نوع ما؛ ذلك لأنّ خصوم هذه الدعوة ـ وهم الملأ من قريش ـ قد قرأوها منذ البداية قراءة سياسيّة؛ فمارسوا المواجهة السياسيّة ضدّها[٢].

ويقول **الجابري** بعد أن مرّ على ذكر تلك الأحاديث:

«إنّه ليس هناك، لا في الحديث ولا في المرويّات عن الصحابة ما يمكن الاستشهاد به لإثبات هذه المسألة [أنّ النبي قد وضع من جملة أهدافه، في بداية دعوته، إنشاء دولة]، بل بالعكس هناك خبر متواتر يؤكد أنّ النبي رفض رفضاً مطلقاً العرض الذي قدّمه له أهل مكّة عند ابتداء دعوته، حيث عرضوا عليه أن ينصبّوه رئيساً عليهم مقابل التخلّي عن الدعوة إلى دينه الجديد، ما يدلّ دلالة قاطعة على أنّ هدف النبي ـ في البداية على الأقلّ ـ كان نشر الدين الجديد، وليس تكوين دولة ولا الحصول على زعامة»[٣].

---

١. نفسه، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص ٦٦.

٢. نفسه، نقد العقل العربي (٣)، مصدر سابق، ص ٥٩.

٣. نفسه، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص ٦٥.

وهكذا يعتقد **الجابري** بأنّ إقامة الدولة لم تكن من أهداف الرسول صلّى الله عليه وآله، بل كان هدفه الوحيد نشر الدين الجديد. لذلك فإنّه لا يمكننا أن نستنبط نموذجاً خاصّاً للدولة الإسلاميّة على أساس السنّة الإسلاميّة للرسول صلّى الله عليه وآله. كما تطرّق **الجابري** لمسألة الخلافة معتبراً أنّها دليل على صحّة كلامه؛ حيث يرى أنّها لم تنشأ اعتماداً على رأي الرسول، بل نشأت من خلال الاجتهاد، والعبارة التالية على الرغم من طولها تعكس جيداً وجهة نظر **الجابري** العامّة فيما يتعلّق بمسألة الخلافة:

«و الخلاصة أنّه لمّا كان النبيّ قد ترك الأمر لصحابته ليفصلوا فيه من بعده، فإنّ ما أقرّه الصحابة وما صنعه الخلفاء من بعده وما قاله الفقهاء في الخلافة، كلّ ذلك يؤول أمره إلى الاجتهاد . والاجتهاد في مسألة ترك أمرها للمسلمين سيختلف حتماً باختلاف العصور وتغيّر الظروف، والشيء الثابت الوحيد شرعاً ـ هو كما قلنا ـ أنّ هناك أحكاماً شرعيّة يتطلّب تنفيذها وجود «ولي الأمر»، أمّا الدولة الإسلاميّة فلقد كانت منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة دولة يقرّر المسلمون في شأنها بحسب ما يمليه عليهم ميزان القوى؛ القوى المعنويّة والقوى المادية. وبما أنّهم كانوا مسلمين... فإنّ مسألة علاقة الدولة بالدين لم تكن مطروحة ولا كان يمكن أن تطرح. إنّها من المسائل التي لم يكن ممكناً التفكير بها؛ لأنّ كلّ شيء في المجتمع الإسلامي هو الإسلام، ما عدا ما حرّمه الله بنصّ من القرآن أو على لسان الرسول . وليس هناك نصّ من هذا النوع يلزم المسلمين بنوع معيّن من الحكم، ولا وجود لنصّ ينهاهم عن نوع معيّن من الحكم»[١].

---

١. نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

كما نلاحظ، فإنّ **الجابري** يفكّك في هذه العبارة بين «الدولة الإسلاميّة» و«وليّ الأمر» ويرفض وجود ارتباط بين الدولة والدين في الدين الإسلامي وسيرة الرسول صلّى الله عليه وآله. وانطلاقاً من كلّ ذلك، يخلص **الجابري** إلى النتيجة التالية:

> «و بما أنّه ليس هناك ـ لا في القرآن ولا في السنّة ـ نصّ تشريعي ينظّم مسألة الحكم، وبما أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله رحل وتوفي من دون أن يعيّن من يخلفه، ومن دون أن يبيّن طريقة تعيينه ومن دون أن يحدّد أوصافه ولا مدّة ولايته، فإنّ المسألة برمّتها قد بقيت تنتمي إلى جنس المسائل التي يصدق عليها قوله عليه السلام: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، فهي إذن متروكة لـ «الدراية» و«الاجتهاد»[١]... وبعد، فليس هناك نظام في الحكم شرّع له الإسلام، وإنّما قام مع تطوّر الدعوة المحمّدية»[٢].

و عليه يكون **الجابري**، وبالالتفات إلى المسائل التي طرحها من خلال الرجوع للقرآن والسنّة ومسألة الخلافة، قد قبل بالعلمانيّة بمعنى فصل الدين عن الدولة، وبالتالي تكون نظرته للإسلام بهذا المعنى علمانيّةً. بحسب هذ الفهم، فلم يقدّم القرآن أيّ نموذج للنظام السياسي الإسلامي، هذا على الرغم من أنّنا قد نعثر فيه على بعض المفاهيم والقيم السياسيّة، وهذه المسألة تبرز لنا معنى خاصّاً للعلمانيّة يتبنّاه الحداثويّون الدينيّون في العالم الإسلامي، وهو ما سنتحدّث حوله في الفصل الثالث بشكل أكبر.

محمد سعيد العشماوي

يعدّ **محمد سعيد العشماوي** كذلك من الحداثويّين الدينيّين في العالم

---

١. نفسه، ص ٧٤.

٢. نفسه، ص ٨٠.

الإسلامي الذين اتجهوا إلى رفض ارتباط الدين بالدولة، وقد سعى جاهداً في هذا الإطار لإسناد هذه الفكرة إلى القرآن. ففي كتابه «الإسلام السياسي» تعرّض لنقد أولئك الذين اعتبروا الإسلام ديناً سياسيّاً، وفي نظره فإنّ مؤيّدي الإسلام السياسي يبنون مسألة كون الإسلام سياسيّاً على فكرة «حاكميّة الله»، وعلى أساسها يرون أنّ الإسلام يؤيّد فكرة الدولة الدينيّة. ويرى العشماوي بأنّ مثل هذا الفهم يشكّل نموذجاً على التحريفات التي يحاول مؤيّدو الإسلام السياسي أنْ يفرضوها على معنى ومضمون الأحكام القرآنيّة.[١] وفي المقابل، يعتقد بأنّ المنهج السليم لفهم وتفسير القرآن يكمن في الرجوع إلى شأن نزول الآيات[٢]، وشأن نزول الآيات الذي اعتمد عليه مؤيّدو فكرة الإسلام السياسي إنّما يشكّل علامة على التفاوت الحاصل بين تفسيراتهم المعاصرة للآيات القرآنيّة وبين مضمون هذه الآيات ورسالتها الأساسيّة. ويشير هذا الرأي بوضوح إلى أنّ ما فهمه العشماوي من الدين يختلف عن الفهم السائد له، كما يدلّنا هذا الأمر على شكل التطوّر المعرفي في فهمه للدين. ومن خلال وجهة النظر هذه، يتعرّض العشماوي لتحليل معنى ومفهوم الحكومة الإسلاميّة.

فعند تحليله لمفهوم الحكومة الإسلاميّة، يفكّك العشماوي بين إعمال السلطة السياسيّة والقضاء في الخصومات؛ فيرى بأنّ الحكومة بحسب الاصطلاح المعاصر تُطلق على إدارة أمور الدولة وبالخصوص على السلطة التنفيذيّة، في حين تمّ استعمالها في القرآن حصراً في معنى القضاء في الخصومات[٣]. وعليه يكون استعمال الألفاظ والكلمات المشتقّة من «الحكم»

---

١. محمد سعيد العشماوي، اسلام گرايي يا اسلام؟ ترجمة أمير رضائي، ص ٥٠. [عنوان الكتاب الأصلي باللغة العربية: الإسلام السياسي، محمد سعيد العشماوي، موفم للنشر، الثانية، الدار البيضاء، ١٩٩١ ـ (ص ٤٩) المترجم]

٢. نفسه.

٣. نفسه، ص ٩٢.

الواردة في القرآن في المعنى المعاصر للحكومة والسلطة وعـزل هـذه الألفـاظ عن معناها الأصلي (أي القضاء) موجباً لنوع من التحريـف المفهـومي للقـرآن. وبحسب قوله:

«إنّ الذين يدْعون إلى الحكومة الإسلاميّة يردّدون في هذا الصدد آية قرآنيّة يجعلونها شعاراً لهم فيقولون (و مـن لـم يحكـم بمـا أنـزل الله فأولئك هم الكافرون) (سورة المائدة ٥: ٤٤) ويقصدون بذلك أنّ مـن لم يحكم في شئوون الدولة والسياسة بما أنزل الله فهو كافر، في حـين أنّ الآية تقصد أنّ من لم يقض في الخصومات (من أهل الكتاب) بغير ما أنزل الله (في التوراة) يعتبر منكراً لهذا الحكم... وهكذا، من ملاحظة الفرق بين المعنيين ـ الأصلي والاصطلاحي ـ فإنّ الآية تستعمل فـي غير ما قصد القرآن الكريم وما رمى إليه التنزيل»[١].

و هكذا يرى العشماوي بأنّ القرآن ساكت عن طرح مفهوم الحكومة بمعنى السلطة، ويعتبر أنّ مسألة طرح الحكومة الإسلاميّة هي صنيعة لذهنيّة المسلمين عبر التاريخ الإسلامي، وأنّ هذا الفهم يشكّل أحد تداعيات التمييـز والتفكيـك بين الإسلام الحقيقي والإسلام التاريخي الـذي ارتكبتـه هـذه المجموعـة مـن المفكرين. وعليه، فهو يرى بأنّ الحكومة الإسلاميّة مبتنية على الفهم التـاريخيّ للإسلام، ولهذا السبب فإنّه سيتعرّض بعد ذلـك لبحـث أهـمّ عوامـل وأسـباب الدعوة إلى الحكومة الإسلاميّة عبر التاريخ الإسلامي.

تكمن أهمّ أسـباب المطالبـة بالحكومـة الإسـلاميّة بحسـب وجهـة نظـر العشماوي في: ١ . تاريخ الاستعمار، ٢ . إنشاء دولة باكستان، ٣ . إقامـة دولـة إسرائيل، ٤ . الحكومات العسكريّة وشـبه العسـكريّة، ٥ . الفسـاد، ٦ . سـقوط

---

١. نفسه.

الغرب، ٧ . الثروة النفطيّة، ٨ . الإحباط التقني (التكنولوجي)، ٩ . تفشّـي عـدم النظام في المجتمع الدولي، ١٠ . السلوك الجنسي، ١١ . قيام [نظام] الإمامة فـي إيران[١].

و بعدما بيّن هـذه العوامـل، يتعـرّض **العشـماوي** لـذكر تفسيره الخـاصّ للحكومة الإسلاميّة، فيرى بأنّ التفسير السائد للحكومة الإسـلاميّة بالحكومـة المبتنية على الشريعة الإسلاميّة (مع الاستفادة من مفهوم «الشريعة» الوارد فـي القرآن) يعدّ هو الآخر من الانحرافات المفهوميّة؛ إذ أنّ الشريعة بحسـب اللغـة السابقة وبحسب القرآن هي بمعنى الطريـق، إلا أنّ هـذا المفهـوم ومـن خـلال توسعته سيدّلنا على الأحكام القرآنيّة، كـذلك يـدلّنا علـى الأحكـام المرتبطـة بالسنّة أيضاً، وسيشمل في الأخير كلّ دائرة الفقه بجميع تنوّعاته مهما توسّـعت دائرته عبر التاريخ. وانطلاقاً من أنّ **العشماوي** يرى أنّ هذا النوع مـن التفسـير للحكومة الإسلاميّة يعتمد على التفسير السائد للرسالة النبويّة، فإنّه بعـد ذكـره لهذه الإشارة يقول:

«في بداية الرسالة... كان النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم بشـيراً ونذيراً ولم يكن حاكماً»[٢].

فـ**العشماوي** يرى أنّ القيادة السياسيّة إنّما تشـكّلت بعـد هجـرة الرسـول صلّى الله عليه وآله وسلّم، إلاّ أنّ هذه القيادة كانت بمعنى التحكيم (القضـاء) لا الحكم، ففي فترة حكم النبي ـ على حدّ تعبيره ـ كان النبيّ يُؤتى بكـلّ قاعـدة قانونيّة بواسطة الوحي، فضلاً عن أنّ الوحي كان يراقبه ويشرف عليه فـي كـلّ تطبيق، ومن ثمّ فإنّه يمكن القول بأنّ الحكومة في هذه الفتـرة كانـت حكومـة

---

١. نفسه، ص ٩٣ ـ ص ١٠٣، في الترجمة الفارسيّة ص ٧٨ ـ ٨٧.

٢. نفسه، ص ١٠٧ (ص ٨٩ في الترجمة الفارسيّة).

الله[١]. وعلى ذلك تكون الخلافة قدْ تشكّلت بعد الرسول، وتحوّلت بعد ذلك إلى امبراطوريّة بسبب جهود الخلفاء والأمراء ونشاطاتهم السياسيّة.

و هنا نرى أنّ عامل التاريخيّة يلعب دوراً كبيراً في تفسير العشماوي وتحليله للخلافة الإسلاميّة، فإنّه يرى أنّ هذا النوع من الحكومة بعيد بنفس النسبة عن النصوص والمنابع الإسلاميّة الأصيلة قرآناً وسنّة؛ لأنّه يعتقد أنّ القرآن والسنّة لم يقوما أبداً بدعوة المسلمين للقبول بنظام سياسيّ معيّن؛ من قبيل الخلافة أو الإمامة[٢]. وبناءً على ذلك، لا يمكن القبول من وجهة نظر العشماوي بالحكومة الإسلاميّة بمعنى الحكومة المبتنية على القرآن والسنّة، والتي تكون تركيبة نظامها مستنبطة من القرآن والسنّة، بل يرى أنّه لا يمكننا الحديث إلاّ عن معنى واحد للحكومة الإسلاميّة، وهذا الأمر يبرز لنا بحسب نظرة الكتاب الحالي مفهوم العلمانيّة الإسلاميّة بشكل واضح. فالمعيار في كون الحكومة إسلاميّة من وجهة نظر العشماوي هو انسجامها الكلّي مع روح الإسلام[٣]، فالحكومة المستوحاة من الأصول الإسلاميّة يجب أن تكون قواعدها مبنيّة على أساس العدالة والقيم الإنسانيّة. ووحدها الحكومة المدنيّة المنبثقة من الشعب هي التي يمكنها العمل لمصلحة الجميع ومن دون تمييز أو احتكار[٤].

كما نلاحظ أنّ العشماوي يقوم اعتماداً على فهمه الخاصّ للدين الإسلامي بالتفكيك بين الشريعة وبين قيم الروح الإسلاميّة، فهو يرفض الحكومة المبتنية على الشريعة، ويؤكّد على انسجام مثل هذه الحكومة مع روح الإسلام والقيم الإنسانيّة. فرفض الحكومة المبتنية على الشريعة هو بمعنى فصل بنية الدولة

---

١. نفسه.

٢. نفسه، ص ١١٢ (ص ٩٣ في الترجمة)

٣. نفسه، ص ١١٦ (ص ٩٥ في الترجمة)

٤. نفسه.

عن التعاليم الدينيّة، وفي نفس الوقت فإنّه يخالف عمليّة إقصاء الدولة والالتزام بعدم قابليّتها للتأثّر بالقيم الإسلاميّة، وهذه الرؤية تشير في الواقع إلى جوهر ولبّ العلمانيّة الإسلاميّة، وهو ما سنتعرّض له بالتفصيل في الفصل الثالث.

عبدو الفيلالي الأنصاري

يعدّ **عبدو الفيلالي الأنصاري** من جملة الكتّاب الذين تعرّضوا لبحث العلاقة بين الإسلام والعلمانيّة، وذلك بعد طرح نظريّة صراع الحضارات من طرف **هانتينجتون**، وذلك بتصوير كون هذا النزاع نزاعاً مفهوميّاً . ومفاد فرضيّته الرئيسيّة في هذا البحث هو أنّ مفهوم الإسلام ومفهوم العلمانيّة ليسا مفهومين بسيطين ولا يمتلكان معنى واحداً عبر الزمان . فمن خلال الإشارة إلى ضرورة التفكيك بين «الأمور الواقعة» و«المواقف المتّخذة» في ظلّ بحثنا لمفهوم العلمانيّة، وضرورة عدّ هذين الأمرين ناظرين إلى الرؤى التي ترتبط بمسألة العلاقة بين الدين والمجتمع في مقابل العلمنة الناظرة للأمور الملحوظة في المجتمع. ويخلص **الفيلالي** في نهاية بحثه المفهومي إلى النتيجة التالية:

> «نلاحظ أنّ المفاهيم التي وضعناها للعلمانيّة في مقابل الإسلام ليست بسيطة ولا ذات معنى واحد كما نعتقد. ونستطيع أن نضيف في هذا المجال بأنّ خطوط السير التاريخيّة التي عبرتها المجتمعات الغربيّة لتبلغ مرحلة العلمانيّة، لم تكن واحدة في جميع الدول، كما أنّ العلاقات التي تشكّلت في نهاية هذه العمليّات بين الدين والمجال الدنيويّ لم تكن واحدة في جميع الأمكنة»[١].

يعتقد **عبدو الفيلالي الأنصاري** أنّ فهم الإسلام يعاني بدوره من عدّة نقاط

---

١. عبدو الفيلالي الأنصاري، الإسلام واللائكيّة، ترجمة أمير رضائي، ص ٢٩. [و عنوان الكتاب الأصلي باللغة الفرنسية هو: «L islam est-il hostile a la laicite?» ـ المترجم]

مبهمة، وفي نفس الوقت يشير هذا المعنى بحسب استعماله الحالي إلى عدّة أمور، فمن خلال مراجعتنا للخطابات الأكثر رواجاً وشيوعاً، يترائى لنا وبسرعة وجودَ موضوعين على الأقل يقع فيهما إرباك وغموض بشكل دائم هما: العقيدة التي لا تقبل التغيير، والتاريخ[١]. وعلاوة على ذلك يرى **الأنصاري** أنّ الإسلام كمجموعة من الأصول الأخلاقيّة أو بالنظر لاشتماله على قواعد وقوانين النظم السياسي، أو بما هو يمثّل حكومة دينيّة أو أمّة دينيّة، أو بما يمثّله من مجموعة من الأحكام الدينيّة في علاقتها بالحقوق الموضوعة، تعدّ كلّها من جملة المواضيع المبهمة التي تواجهنا عند البحث حول مفهوم «الإسلام»[٢]، ولرفع هذه الإبهامات والنقاط الغامضة يجب الرجوع ـ بنظره ـ إلى المنابع الأولى للفكر السياسي الإسلامي.

فمن هذه الناحية، يتعرّض **الفيلالي** لبحث التحوّلات التي ظهرت في مجال الحياة السياسيّة بعد رحلة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم كنتيجةٍ لبروز الاختلافات الفكريّة الأولى. وبحسب كلامه، فقد ظهرت الاختلافات الفكريّة في وسط الأمّة والمواجهة ـ بل حتّى النفاق ـ بعد وفاة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم، واستمرّ ذلك على طول تاريخ المجتمعات الإسلاميّة، لكن مع الاختلاف في الشدّة والحدّة. وعلى صعيد آخر، تأثّرت حياة هذه المجتمعات بشكل عميق بسؤال مهمّ كان بنفسه المؤدّي لبروز هذه الأوضاع، ويمكننا أن نصيغه بهذه الطريقة: كيف يمكننا تطبيق أصول وقواعد الحياة الدينيّة الإسلاميّة؟ وما هي الطرق والوسائل التي يجب علينا اتّباعُها في سبيل ذلك؟[٣]

و في مقام الإجابة عن هذا السؤال، يتعرّض **الفيلالي الأنصاري** لبيان ثلاث نقاط كانت قد شكّلت منعطفاً في التاريخ الإسلامي، وتعدّ مسألة انتخاب

---

١. نفسه، ص ٣١.

٢. نفسه، ص ٣١ ـ ٤٢.

٣. نفسه، ص ٤٣.

الخليفة بعد رحلة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم نقطة الانعطاف الأولى، حيث لا يوجد فيها أيّ فصل للدور السياسي عن الدور الديني لما يتحمّله الخليفة في هذه المرحلة من مسؤوليّة تطبيق التعاليم الدينيّة بشكل مباشر. وتأتي نقطة الانعطاف الثانية بعد عصر الخلفاء الراشدين حيث لا يشكّل انتهاء هذا العهد ـ كما يعتقده **الفيلالي الأنصاري** ـ مجرّد نهايةً لنظام سياسي خاصّ فحسب، بل يعدّ نهايةً لكلّ النظُم، وهو إيذانٌ بظهور مسألة التفكيك والفصل بين الدور السياسي والدور الديني، والتمييز بين عسكريّين يمتلكون السلطة السياسيّة ورجال دين بيدهم السلطة الدينيّة[١]. ولا يخفى أنّ مثل هذا العصر سيشهد نشوء علمانيّة نسبيّة. إلاّ أنّ ظهور الحداثة ستشكّل بنظره نقطة الانعطاف الثالثة التي أوجدت هذه المرّة تحدّيات حقيقية، كما ويعتبر هذا العصر مؤذناً ببداية مواجهة المسلمين لظروف لم يعرفوها قطّ من قبل، ونقطة انطلاق لتحوّلات عميقة في المجتمع الإسلامي ونظرته للذات وللعالم[٢]، وهو العصر الذي سيبرز فيه ذلك التحدّي بشكل جدّي، كما ورد في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لـ **علي عبد الرزّاق**.

و يخلص **الفيلالي الأنصاري** من خلال بحث مختصر لما يحويه كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، وكذلك من خلال الآراء التي طُرحت شرحاً وتفسيراً لهذا الكتاب، إلى النتيجة التالية:

«من خلال الطرح الذي أتى به علي عبد الرزّاق، لاحظنا بأنّه لم تتمّ الإشارة إلى مستوى النصوص المقدّسة؛ القرآن والحديث ـ وعلى الرغم من الملاحظات المتعدّدة التي أبداها بعضهم فيما يتعلّق بالحديث ـ إلى أيّ نظام سياسي ولا حتّى إلى فكرة أنّ النظم السياسي «الإسلامي» ضروري ومرغوب فيه... كما أنّ الأمّة التي

١. نفسه، ص ٤٨.

٢. نفسه، ص ٥٢.

أقامها الرسول على أساس نموذج التكتّلات السياسيّة لا يمكننا وصفها بالحكومة؛ لأنّ هذه الأمّة كانت دينيّة بمعنى الكلمة وبالشكل الذي لا يمكننا معه إعادة إنتاجها ولا المحافظة على استمرارها، وذلك بسبب ارتباطها بدعوة النبي وفعله»[1].

و عليه، تكون الفكرة الأساسيّة التي تعتمد عليها العلمانيّة الإسلاميّة ـ من انسجام الإسلام والعلمانيّة بمعنى تأثّر الحكومة بروح الإسلام والقيم الإسلاميّة مع ملاحظة عدم ارتكاز الدولة وقوانينها على الشريعة الإسلاميّة ـ حاضرةً أيضاً في أفكار وآراء **الفيلالي الأنصاري**. فمن أجل أنْ يثبت هذه الفكرة، يتعرّض أولاً لبحث إجابتين أخريين حول مسألة نزاع الإسلام والعلمانيّة هما: مسألة استغناء الإسلام عن العلمانيّة، ومسألة مخالفة الإسلام للعلمانيّة، ثمّ بعد أنْ بحث هذين الجوابين وفنّدهما، تعرّض لبيان رأي ثالث اختاره لنفسه، وهو: انسجام الإسلام مع العلمانيّة.

و من أجل إثبات مسألة انسجام الإسلام مع العلمانية، ينبّئنا **الفيلالي الأنصاري** بظهور «وعي إسلامي جديد» يفصل بين «العقيدة» و«التاريخ». فهذا الوعي الحاصل ومع تأثيره العميق على العقيدة الإسلاميّة ورعايته الدقيقة لشعائرها، إلا أنّه ينفصل بشكل حقيقي عن التاريخ الماضي وعن الإنجازات التي مرّت على ذاكرة المسلمين، كما أنّه يشرع في التفكيك بين الأمر التاريخي والأمر الأصيل في الوجدان الجمعي[2]. وعليه يرى **الفيلالي الأنصاري** أنّ مسألة التفكيك والتمييز بين العقيدة والتاريخ التي يعتقد بها مفكرون عدّة؛ من قبيل: **علي عبد الرزاق، محمد طه، فضل الرحمان ومحمد الطالبي**، ستؤدّي في الأخير إلى انسجام الإسلام والعلمانيّة.

و على هذا الأساس، يتّخذ الإسلام لنفسه تعريفاً آخر يشير إلى تطوّره

---

١. نفسه، ص ١٢٣.

٢. نفسه، ص ١٤١.

المعرفي في دائرة الفكر الديني. وكنتيجة لهذا التطوّر لن يكون الدين بعد ذلك نظاماً اجتماعيّاً مسيّراً بشكل كامل من جهة حرّاس (علماء الدين) يضبطون الوضع بشكل كامل، أو من خلال سلطة حكوميّة قسريّة كما كان في السابق، بل سيكون معبّراً عن الإيمان بالله والرغبة في طاعته؛ مثل بقيّة الالتزامات الشخصيّة[١]. ففي هذه الحالة، سيكون الإسلام مشتملاً على الأمور المعنويّة ومتضمّناً لرسالة أساسيّة توفّر الأرضيّة اللازمة لنشر القيم الأخلاقيّة والدينيّة. ويخلص **الفيلالي الأنصاري** من خلال هذا الفصل والتفكيك، ومن خلال فهمه الخاصّ للدين إلى النتيجة التالية:

> «عندما يتمّ تحديد حصّة كلّ من النهج [العقيدة] والتاريخ، يمكننا الجواب حينذاك، بحسب النظرة الإسلاميّة، بأنّ العلمانيّة تستطيع أن تشكّل سلطة أو نوعاً من التنظيم يمكّننا من العمل بشكل أكثر مهارة وخبرة لكي نروّج بذلك للإنجازات القيّمة للنظم السياسيّة الحديثة ونحُدّ من الإجحافات، فالعلمانيّة لا تلازم الليبراليّة المحضة، أو فلسفة حقوق الإنسان ولا الديمقراطيّة. وهذان الأمران من التقريرات الحديثة والوسائل المجرّبة التي تمهّد الأرضيّة اللازمة لتحقّق الأهداف والاتجاهات التي عيّنها الدين»[٢].

و على ذلك تستتبعُ النظريّةُ القائلةُ بـ «انسجام الإسلام والعلمانيّة» المرورَ عبر فصل القيم الدينيّة عن القوانين والأحكام السياسيّة الدينيّة، والتي من خلالها يستقرّ الدين، فلا يُقبل به إلا على مستوى الوجدان الشخصي، أمّا فيما يخصّ بصناعة الحياة السياسيّة والاجتماعيّة للأفراد، فهذه الدائرة مشمولة لقواعد مستنبطة من العقل[٣]. وعليه فالعقل يمتلك المرجعيّة على مستوى الحياة

---

١. نفسه، ص ١٤٨.

٢. نفسه، ص ١٥٠.

٣. نفسه، ص ١٥٢.

السياسيّة، بينما يستقلّ الدين في مجال بيان القيم إلى أعلى المراتب. وفي الفصل الثالث، سنتعرّض لبيان تصويرٍ لهذه النظريّة، وذلك بقولبتها ضمن ثلاثة عناصر تتألّف منها بنية العلمانيّة الإسلاميّة.

خلاصة

من خلال ما مرّ في هذا الفصل وبشكل مختصر، اتّضحت لنا كيفيّة تأثير المعرفة الدينيّة للعلمانيّين المسلمين في العقود الأخيرة على نظرتهم للعلاقة القائمة بين الإسلام والعلمانيّة. ففي بداية هذا الفصل ومن خلال توضيح كيفيّة التطوّر المعرفي في فكر الجيل الجديد من العلمانيّين المسلمين، تمّ التعرّض لبيان تأثير هذا التطوّر على تشكّل نظريّة المعرفة الدينيّة لديهم، وتمّ توضيح هذا التطوّر وتأثيره على نظريّة المعرفة الدينيّة، وكذلك تمّ بيان خصوصيّات هذه المعرفة من خلال الاستفادة من بعض تعاليم نظريّة الهرمنوطيقا الفلسفيّة. وأخيراً ومن أجل رصد العناصر المشتركة لمفهوم العلمانيّة الإسلاميّة ومعرفة كيفيّة صياغتها وصيقلتها ضمن آراء وأفكار الجيل الجديد من العلمانيّين المسلمين، تعرّضنا وكمثال على ذلك لبيان أفكار بعض العلمانيّين المسلمين فيما يخصّ علاقة الإسلام بالعلمانيّة. ويعدّ كلٌّ من **مهدي بازرگان، عبد الكريم سروش، محمد مجتهد شبستري ومصطفى ملكيان في إيران ومحمد عابد الجابري، محمد سعيد العشماوي وعبدو الفيلالي الأنصاري** كنماذج لأهمّ الشخصيّات الفكريّة التي بينّا رأيها حول علاقة الإسلام بالعلمانيّة في هذا الفصل وذلك استناداً لكتبهم ومؤلّفاتهم . لقد منحَنا البحث حول وجهات نظر هذه الشخصيّات بعض العناصر والمفردات المشتركة التي سنعتمد عليها في الفصل اللاحق من أجل توضيح مفهوم وماهيّة العلمانيّة الإسلاميّة.

الفصل الثالث

مفهوم العلمانيّة الإسلاميّة وماهيّتها

مقدّمة

لقد مهّدت لنا المطارحات السابقة الأرضيّة اللازمة للبحث في هذا الفصل عن مفهوم العلمانيّة الإسلاميّة وماهيّتها. ففي الفصل الأوّل، تمّ بيان كيفيّة تسلّل العلمانيّة إلى العالم الإسلامي، كما استعرضنا في الفصل الثاني المباني المعرفيّة لهذه النظرية، آخذين بعين الاعتبار آراء وأفكار بعض العلمانيّين المسلمين في العقود الأخيرة. فكان لسرد هذه المطارحات أن وفّرت لنا فرصة بيان مفهوم وماهيّة العلمانيّة الإسلاميّة، وذلك اعتماداً على النقاط المشتركة المذكورة سابقاً. والحقيقة أنّ المباحث السابقة تضع بين أيدينا قواسم مشتركة نستطيع من خلالها إعطاء صورة واضحة عن العلمانيّة الإسلاميّة، ومن خلال تقديم تصوّر عن هذه النظريّة في هذا الفصل، سيتضّح لنا جليّاً مفهوم وماهيّة العلمانيّة الإسلاميّة.

فـ «العلمانيّة الإسلاميّة» عبارة مركّبة، وللاطّلاع على معناها لا بدّ لنا من تجزئة مفهومها، والتعرّض بعد ذلك لبيان أجزائها وعناصرها. وبناء على ذلك سنخوض في البحث عن مفهوم هذه الكلمة في رتبتين:

ألف. العلمانيّة

تشير العلمانيّة* ـ والتي ذكرت لها في اللغة الفارسيّة عدّة مرادفات[١]، كما ويعبّر عنها في اللغة العربيّة أيضاً بـ «العلمانيّة»[٢] ـ تشير في حقيقة معناها إلى أنّها نوعٌ من أنواع الرؤية الكونيّة. ووفقاً لهذه الرؤية، تكون العلمانيّة عبارة عن رؤية خاصّة يعتقد أصحابها أنّهم قادرون على معرفة العالم معرفة شاملة تامّة، ومن خلال الاعتماد على نفس العالم وحده[٣]. وبناء على ذلك، سيمتلك العالم مرجعيّة خاصّة تمثّل مصدراً من مصادر المعرفة؛ بحيث أنّه يتيسّر لنا ومن خلال الرجوع إلى العالم نفسه اكتشاف معناه وإدراك أهميّته. وسيتاح لنا عندها فهم قيمة الإنسان ومنزلته في العالم، بالإضافة إلى فهم الهدف من الحياة، وذلك بالرجوع إلى العالم نفسه أيضاً. ويتناسب هذا التفسير للعلمانيّة مع معاني

---

* Secularism.

١. وتعد المصطلحات التالية أهمّ معادلاتها في اللغة الفارسيّة: العرفيّة، الدنيويّة، اللادينية، النزعة المضادة للدين، النزعة الرافضة للدين، الماديّة. وللاطلاع أكثر على التحليل اللغويّ والمعنوي للعلمانيّة ومعادلاتها، يمكن الرجوع مثلاً إلى كتاب علمانيّت در جهان عرب (العلمانيّة في العالم العربي) تأليف حميد رضا شريعتمداري، قم، مركز البحوث والدراسات حول الأديان والمذاهب، ١٣٨٢، ص ٢٠ ـ ٣٨. وقد آثرنا في هذا البحث ـ وبسبب عدم غلبة إحدى هذه المرادفات وكذلك التفاتاً منّا إلى الأساس النظريّ للتعبير المركّب «العلمانيّة الإسلاميّة» ـ المحافظة على مصطلح العلمانيّة Secularism، ولم نلجأ إلى استعمال معادلاتها الأخرى في اللغة الفارسيّة.

٢. هناك اختلاف في وجهات النظر حول أصل اشتقاق هذه الكلمة؛ فذهب بعضهم إلى أنّها مشتقّة من جذر «العِلم» فقالوا العِلمانيّة ـ بكسر العين ـ ومال آخرون إلى أنّها مشتقّة من «العالَم»، لذا تلفظوا بها بفتح العين العَلمانيّة. وبعدما بحث الدكتور عزيز العظمة كيفيّة ورودها إلى اللغة العربيّة وبعد الإشارة لهذا الاختلاف في وجهات النظر، عمل على ترجيح الاشتقاق الأول. راجع: عزيز العظمة، العلمانيّة من منظار مختلف، ص ١٧ ـ ١٨.

٣. برت اف. برايتر، «سكولاريسم ودين مباني بديل براى كنكاش در يك كثرت انگارى»، ترجمة أفروز إسلامي، نامه فرهنگ، شماره ٢٢، ص ٥٠.

المصطلحات الأخرى التي تنتمي معها إلى نفس العائلة، والتي سنشير فيما يلي إلى أهمّها.

فاصطلاح Secularization[١] هو من الاصطلاحات التي يكثر استعمالها في هذا المجال، وهو يشير إلى حدوث أمر في الواقع، ولذلك يختلف في مفهومه عن كلمة Secularism التي تشير إلى رؤية معيّنة، ومن هنا فإنّ كلمة Secularization أو «عمليّة تبنّي العرف» هي حدث تاريخيّ غير قابل للتكرار، ومن خلاله تحرّرت المجتمعات من سلطة الكنيسة والعقائد الغيبيّة المتشدّدة، بينما Secularism أو المذهب العرفيّ هي أيديولوجيّة خاصّة تدعو إلى رؤية كونيّة معيّنة، وهي في الواقع بمثابة دين من الأديان[٢]. ومع وجود هذا الاختلاف في المفهوم بين اصطلاحَي Secularization و Secularism فإنّهما لا يخلوان عن تناسب في المفهوم أيضاً، وعلى حدّ تعبير فون فايتسكر فإنّ كلمة Secularization مشتقّة من الكلمة اللاتينيّة Saeculumو هي بمعنى القرن، وفي الثقافة المسيحيّة القديمة تعني كلمة Saeculum الزمان الحاضر الذي نعيشه والنقطة المقابلة للأبديّة الألوهيّة، ولذا فهي تعني كلّ ما يرتبط بهذا العالم، كما أنّها تعني بنفس الدرجة أيضاً كلّ ما لا صلة له بالله وبجانب الألوهيّة.[٣]

---

١. Secularization لقد ترجم هذا الاصطلاح إلى اللغة الفارسيّة بالمعاني التالية: دين زدايى (التحرّر من الدين)، غير ديني كردن (نزع الصفة الدينيّة)، دنيوى سازى (البناء الدنيويّ)، دنيوى كردن (إعطاء الصبغة الدنيويّة)، دنيوى شدن (التوجّه الدنيويّ)، عرفي شدن (تبنّي العرف) وغيرها من المعاني. يقول علي رضا شجاعي زند بعد إشارته إلى هذه المعاني المتساوية: يعدّ اصطلاح «عرفي شدن» متناسباً مع الأصل اللغويّ لـ Secularization. وللاطلاع أكثر على هذه الاصطلاحات المترادفة، راجع علي رضا شجاعي زند، عرفى شدن در تجربه مسيحى واسلامى (تبني العرف في التجربة المسيحيّة والإسلاميّة) ص ٥٦ و٥٨.

٢. لقد بيّن هارفي كاكس هذا الاختلاف، راجع علي رضا شجاعي زند، المصدر السابق، ص ٥٩.

٣. كارل فارديش، فون فايتسكر، «سكولاريساسيون چيست؟» ترجمة رومينا شيخ، نامه فرهنگ، شماره ٢٢.

يذكر لاري شاينر مفاهيم متعدّدة لكلمة Secularization، وينتهي بنا التأمّل فيها إلى إدراك مدى تناسبها مع مفهوم Secularism. وهذه المفاهيم هي: أفول الدين، التأقلم مع الدنيا، تحرّر المجتمع من عقال الدين، تبدّل المعتقدات والأسس الدينيّة، الخروج عن تقديس العالم، والانتقال من المجتمع التقديسيّ إلى المجتمع العلميّ، وهو يذكر هذه المفاهيم الستّة توضيحاً لاصطلاح Secularization[١].

و كما هو جليّ، فإنّ هذه المعاني تبيّن نوعاً من الرؤية الماديّة الدنيويّة، مضافاً إلى الرضا بمرجعيّة هذا العالم كمصدر وحيد للمعرفة، وبالتالي إنكار مرجعيّة الدين. وعلى أساس هذه المفاهيم والمعاني سوف تفقد الأسس والعقائد ذلك الاعتبار وتلك القيمة التي كانت إلى وقت قريب هي السائدة والرائدة[٢]، وستُعرض الجماعات والمجتمعات الدينيّة عن الميتافيزيقيا، ويوماً بعد يوم ستزداد إقبالاً على «هذه الدنيا»[٣]، كما أنّه سيستقلّ المجتمع عن التفسيرات والآراء الدينيّة التي كان يتبنّاها من قبل، لكي يبني نفسه بنفسه دون الاستعانة بالتعاليم الدينيّة، ويعمل على حصر الدين في حدود الحياة الفرديّة فقط.[٤] وعند ذلك سيتبدّل كلٌّ من العلم والقيم السلوكيّة والمبادئ التي كانت محصورة بالقوى المتعالية إلى أن تصير ظواهر مخلوقة لقدرات الإنسان؛ فتدخل في دائرة مسؤوليّته.[٥] وهكذا يفقد العالم شيئاً فشيئاً قداسته؛ لأنّ

---

١. لاري شاينر، «مفهوم سكولار شدن در پژوهشهای تجربی» ترجمه سید حسین سراج زاده، در: سید حسین سراج زاده چالشهای دین ومدرنیته، مباحثی جامعه شناختی در دینداری وسکولار شدن، ص ٢١ و٣٥.

٢. نفسه، ص ٢٢.

٣. نفسه، ص ٢٥.

٤. نفسه، ص ٢٧.

٥. نفسه، ص ٣٠.

الإنسان والطبيعة يدخلان تحت الدراسة التعليليّة والتعديل والتصرّف[١]. كما أنّ كافّة القرارات في المجتمع تقوم على أساس الملاحظات العقليّة والنفعيّة[٢].

و لاشكّ أنّ تعدّد المفاهيم والتصوّرات حول مصطلح Secularization قد أدّى إلى اكتناف مفهومه بشيء من الغموض والضبابيّة، ما أدّى بدوره إلى سوء الفهم وتصدير الأحكام الخاطئة أحياناً بحقّ تلك الرؤى. ومن هنا عمل بعض الكتّاب على بيان عناصر وأسس هذا الاصطلاح في سبيل حلّ هذه الإشكاليّة، وهم يرون أنّه يوجد بين تلك المفاهيم عنصرٌ مشترك ـ أو أكثر ـ يمكن أن يوضع على طاولة البحث والدراسة، وهو عبارة عن الفصل وإحداث التمايز*، والتوجيه العقليّ**، والدنيويّة***. فعلى أساس العنصر الأوّل ينحسر النفوذ الاجتماعيّ للدين عن الجوانب المختلفة للمجتمع، بينما على أساس العنصر الثاني ـ والذي يترافق مع تضاعف الرؤية العلميّة ـ تضعف العقائد الدينيّة وتتضاءل قيمتها ويتمّ إنكارها بالتدريج، كما أنّه على أساس العنصر الثالث أيضاً تشيع الأخلاق والسجايا الماديّة[٣]، وكما هو واضح ففي هذه العناصر المفهوميّة أيضاً تبدو الرؤية الماديّة والقبول بمرجعيّتها واضحة وجليّة، وهكذا يتّضح ما بين مفهومي Secularization و Secularism من الانسجام.

و ممّا يشترك في الاشتقاق مع اصطلاح Secularism هو كلمة Secular، حيث يؤدّي التأمّل في مفهومهما إلى وضوح ما بينهما من التقارب. وقد اشتقّ

---

١. نفسه، ص ٣٣.

٢. نفسه، ص ٣٥.

* differentiation

** rationalization

*** Worldiness

3.Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion*, New York: Routledge, 2002, p .188

هذا الاصطلاح من الكلمة اللاتينيّة Saeculum أو Saecularumو تعني في أصلها «القرن» و«الزمان الحاضر». ولهذا الاصطلاح استعمالان: أحدهما بمعنى الزمان الذي لا نهاية له وهو معنى فاسد من وجهة نظر دينيّة، والثاني يشير إلى خضوع الدنيا لسلطة الشيطان، وهو معنى سلبيّ من وجهة النظر نفسها[1]. وبناء على ذلك ـ وعلى الأقلّ من خلال المعنى الثاني ـ يمكن أن نلاحظ التناسب من حيث المفهوم بين كلمتي Secular وSecularism. فالدنيا في هذا الاستعمال هي تحت سلطة الشيطان لا الدين، ومن هنا تنفى مرجعيّة الدين.

و بالنظر إلى ما تقدّم، تتّضح دلالة اصطلاح Secularism وما شاركه في الاشتقاق على نوع من الرؤية الخاصّة إلى العالم، ووفقاً لهذه الرؤية يعدّ العالم الذي نعيش فيه في حدّ نفسه مرجعاً ومصدراً، ويمكن إدراكه وإدارته بالاستناد إليه نفسه. وبناء على ذلك، فلا وجود لحقيقة متعالية وراء هذا العالم تقوم بدور الإحاطة به وتنظيمه. ومن الواضح أنّ هذه الرؤية تؤدّي إلى نوع من التقابل بين الدين والعلمانيّة، ويظهر هذا التقابل في مجالات مختلفة أهمّها: مجال العمل والقيم في المجتمع الإنسانيّ. وفي ضوء ذلك يمكن أن نحدّد الخلاف بين الدين والعلمانيّة في نقطتين اثنتين نلخّصهما بهذين السؤالين كما يرى براينر: الأوّل: ما هي القيم الإنسانيّة؟ والثاني: ما هو المعيار في كون العمل مناسباً للإنسان، فهل المعتمد فيه هو القيم الإنسانيّة لهذا العالم الذي نعيش فيه أم حقيقة أخرى أعلى منه؟[2] ففي الوقت الذي يُرجعُ الدين ملاكَ عمل الإنسان إلى مرجع وحقيقة متعالية، تُبيّن العلمانيّة قيمَ الإنسان وملاك عمله بالاستناد إلى نفس هذا العالم، نافية مرجعيّة تلك الحقيقة المتعالية. وبناء على ذلك فالعلمانيّة كما يقول أحد الكتّاب هي عبارة عن التوجّه إلى عالم المادّة والإغماض عن سائر مراتب

---

١. لاري شاينر، نفسه، ص ١٩.

٢. برت اف. براينر، نفسه.

الوجود، تلك المراتب التي تقع وراء هذه الحياة الماديّة الضيّقة، ويتجلّى هذا الإغماض في موردين اثنين: الأوّل: في أفكارنا، والثاني: في دوافعنا وأهدافنا[١]. ومن هنا فإنّ العالم الماديّ هو المرجع لفكر الإنسان ودوافعه، فهناك إذن نوعان من العلمانيّة: علمانيّة في الفكر، وعلمانيّة في الأهداف. أمّا علمانيّة الفكر فهي بمعنى حصر المعتقدات بما يمكن أن يشاهَد أو يقرَأ في هذا العالم، وأمّا علمانيّة الأهداف فهي تعني توجيه العقل إلى هذه الحياة الدنيا[٢]. ومن الواضح جداً أنّ هذا المفهوم الخاصّ للعلمانيّة إنّما يعني إنكار مرجعيّة الدين في فكر الإنسان وأهدافه. ولن يكون على أساسه أيّة مرجعيّة للدين في فهم القيم وتعيين معايير عمل الإنسان. وبناء على ذلك، فإنّ العلمانيّة تنزع عن الفكر وعن القيم تلك الصبغة الدينيّة، وبالنظر إلى شمول مفهومها كافّة الأبعاد ـ ومنها الحياة السياسيّة ـ يظهر الوجه السياسيّ لها.

و تشير العلمانيّة في وجهها السياسيّ إلى رؤية تنفي من خلالها مرجعيّة الدين في الأفكار والأهداف السياسيّة، فيمكن على أساس هذه الرؤية إدراك مبادئ الحياة السياسيّة وموازين العمل في حقل السياسة، وذلك من خلال الرجوع إلى نفس العالَم والحياة الدنيويّة، دون الحاجة حينئذ للرجوع إلى مرجع أو حقيقة متعالية. وبذلك يمكن القول: إنّ العلمانيّة تحلّ مكان الدين وتبعده عن مجالات الحياة المختلفة، خاصّة الحياة السياسيّة. فالعلمانيّة تحدّد أهداف العمل، وذلك ضمن منظومة وأهداف لا تدع أيّة حاجة للدين، كما أنّها تصبغ الفكر بصبغة الدنيا بحيث تنزع عنه أي لون من ألوان الدين[٣].

و السؤال المهمّ الذي تطرحه الملاحظات المتقدّمة حول مفهوم العلمانيّة هو:

---

١. عبد الكريم سروش وديگران، سنّت وسكولاريسم، ص ٧٩.

٢. نفسه، بتصرّف.

٣. نفسه، ص ٩٣.

كيف يمكن أن نجمع بين الإسلام والعلمانيّة؟ فإن كانت العلمانيّة رؤية غير دينيّة حول العالم، فكيف يمكن أن نستعمل اصطلاح العلمانية الإسلاميّة، جامعين بين الإسلام والعلمانيّة في تعبير واحد؟

و من ناحية أخرى، يمكن أن نطرح الأسئلة التالية وهي: كيف يدافع المفكّرون المسلمون عن هذه الفكرة؟ أليس القبول بالعلمانيّة عبارة أخرى عن وضع الإسلام جانباً؟ وحينئذ كيف يمكن أن يطرحها المفكّرون المسلمون ويقبلوا بها؟

و الإجابة على هذه التساؤلات هي الهمّ الأساس لهذا الفصل، ولا شكّ أنّ ذلك يستدعي دراسة ما يفهمه المفكّرون المسلمون عن العلمانيّة والعلمانيّة الإسلاميّة، لذلك سوف تسلّط هذه الدراسة الضوء على مفهوم العلمانيّة الإسلاميّة، وتسعى لبيان ماهيّتها وتوضيح خصائصها أيضاً.

ب. الإسلام والعلمانيّة

كما تقدّم، فإنّ التأمّل في مفهوم العلمانيّة يطرح التساؤل التالي: كيف يمكن أن نصف العلمانيّة بأنّها إسلاميّة، فنقول «العلمانيّة الإسلاميّة»؟ أليس في هذا التركيب تناقض؟

إنّ دراسة كتابات ومؤلّفات أنصار العلمانيّة ومنظريها تشير إلى أنّهم يحاولون الإجابة على هذا السؤال من خلال تخفيفهم من حدّة مفهوم العلمانيّة وعملهم على نقلها إلى الساحة السياسيّة. فمن وجهة نظرهم، إنّ الإسلام وإن كان لا ينفي مرجعيّته في حلّ رموز العالم بصورة عامّة، والعمل على فهم هدف الحياة بصورة خاصّة، فضلاً عن فهم هدف ومعنى الحياة السياسيّة بصورة أخصّ، إلا أنّه ينفي مرجعيّته في تنظيم الحياة السياسيّة للإنسان. حيث يرون أنّ تنظيم الحياة السياسيّة يحتاج إلى قوانين وأنظمة معقّدة، والحال أن الإسلام لم

يطرح قوانين ونظم كهذه. فإن كان الأمر كذلك أمكن القول بأنّ الإسلام نفسه قد رضي فكرة العلمانيّة في مجال الحياة السياسيّة. وبناء على ذلك، يمكن الحديث عن علمانيّة إسلاميّة. ومن هنا يمكن أن ندرك مغزى المساعي العلميّة والفكريّة التي بذلها بعض المفكّرين المسلمين في سبيل إثبات الانسجام بين العلمانيّة والإسلام، والتي سنتعرّض لها فيما يلي بقراءة عابرة.

إنّ العامل الأهمّ في تكوّن العلمانيّة الإسلاميّة وطرح فكرة الانسجام بينها وبين الإسلام هو الفهم الخاصّ الذي بات يحمله المفكّرون المسلمون عنها، بالإضافة إلى سعيهم الدؤوب لإثبات تلاؤمها مع الإسلام على أساس فهمهم الخاصّ له أيضاً[١]. لقد عمل منظّرو العلمانيّة الإسلاميّة في فهمهم لها وسعيهم لإثبات تماشيها مع الإسلام على التخفيف من حدّة مفهومها. وكما تقدّم فإنّ العلمانيّة أولاً وقبل كلّ شيء هي رؤية عن العالم، وثانياً: هي رؤية حول الحياة في هذا العالم، وثالثاً: هي رؤية عن الحياة السياسيّة، وهي تنكر مرجعيّة الدين في تقديم رؤية كونيّة وتعيين هدف الحياة في هذا العالم، أو الهدف من الحياة السياسيّة . وفي النتيجة تنكر العلمانيّة إمكانيّة معرفة الموازين وإدراك القيم العمليّة في الحياة بصورة عامّة، والحياة السياسيّة بصورة خاصّة. وأمّا المنظّرون للعلمانيّة الإسلاميّة فإنّهم أولاً يكتفون في مفهومهم لها على المرحلة الثالثة؛ أعني (الحياة السياسيّة)، ويحْترسون عن تسريتها إلى المرحلتين الأولى (رؤية

---

١. يرتكز هذا التحليل على تمايز المعنى المعرفيّ للمفهوم ((concepet والتصوّر ((conception، وعلى أساس هذا التمييز تتمتّع بعض المصطلحات بمفهوم واحد وتصوّرات متعدّدة. وفي الحقيقة إنّ التعاريف المختلفة لكلمة واحدة هي عبارة عن تصورات مختلفة لمفهومها، وهذه الرؤية تبيّن إمكانيّة وجود تصوّرات مختلفة عن مفهوم واحد على أساس الاختلاف في المباني والخلفيات، كما تؤكّد على العناصر المفهوميّة لكلمة معيّنة، وقد استفاد بعض الكتّاب من هذا التمييز في تحليلهم لبعض المفاهيم؛ كالعدالة (جان راولز) والحريّة (ماكالوم). راجع من باب المثال: منصور مير أحمدي، آزادى در فلسفه سياسى اسلام.

العالم) والثانية (الحياة في هذا العالم). وثانياً: فيما يخصّ الحياة السياسيّة، يلجأ هؤلاء ـ ومن خلال فصلهم بين نطاقي وضع نظام القيم ووضع القوانين ـ إلى إنكار العلمانيّة في النطاق الأوّل (وضع نظام القيَم)، ويعترفون بها في النطاق الثاني (وضع القوانين). وعلى ضوء هذا التفصيل لا يعود الإسلام علمانيّاً على مستوى وضع نظام القيم، في حين أنّه على مستوى التقنين ووضع النظم الضروريّة لإدارة الحياة السياسيّة يكون علمانيّاً.

و في النتيجة ـ وخلافاً للفكرة الأصليّة للعلمانيّة التي تنصّ على نفي مرجعيّة الدين في الحياة بصورة شاملة ـ فإنّ العلمانيّة الإسلاميّة تختصّ بإنكار مرجعيّة الدين في خصوص دائرة تنظيم الحياة السياسيّة فقط. ولكي نسلّط الضوء بشكل واضح على ما يلتزم به منظّرو العلمانيّة الإسلاميّة، يمكن أن نختصر فكرتهم ضمن النقاط الثلاثة الآتية:

١.قبول مرجعيّة الدين في فهم القيم الدينيّة الناظرة إلى الحياة السياسيّة.

ترى العلمانيّة الإسلاميّة أنّ الإسلام يحتوي على قيم تغطّي الحياة السياسيّة والاجتماعيّة للإنسان فضلاً عن الحياة الفرديّة، وأنّ تلك القيم تطالب المتديّنين بالاعتقاد بها والعمل وفقها.

و لا يمكن العثور على هذه القضيّة في كتابات العلمانيّين الأوائل، ولكن يمكن أن نشاهد فيها توجيه الإسلام إلى القيم والمبادئ العامّة في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة، ويمكن من باب المثال أن نلاحظ هذا الفهم عن الإسلام في كتاب «الإسلام وأصول الحكم»:

«الإسلام دعوة دينيّة إلى الله تعالى، وهو مذهب من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشريّ، وسبيل لهدايته إلى ما يدنيه من الله جلّ شأنه، ويفتح له سبيل السعادة الأبديّة التي أعدّها الله لعباده الصالحين... تلك

دعوة إلى المثل الأعلى لسلام هذا العالم، وأخذه إلى ما يليق بـه مـن الكمال، وإلى ما أعدّ له من السعادة»[١].

و كما هو واضح فإنّ هذا الفهم للإسلام يجعل الهدف الأساس من التشـريع منصبّ على السعادة الأبديّة، ويحدّد غرض الدين الأساسيّ من تحقيق الكمـال كقيمة غائيّة لحياة البشر، ومن هنا لم يأت الإسـلام لتنظـيم الحيـاة السياسـيّة فحسب، بل لتحقيق القيم العليا كالسعادة والكمال، ومن الواضح أنّ قيماً كهذه لا تختصّ بالحياة السياسيّة بما هي ناظرة إلى دائرة الحياة الدنيويّة للإنسان، ولكن حيث أنّ هذه الحياة الدنيويّة هي حياة اجتماعيّة، يمكن أن نجعـل هـذه القـيم ناظرة إلى الحياة الاجتماعيّة العامّة للإنسان[٢].

يرى أنصار العلمانيّة الإسلاميّة ـ من خلال تمييزهم بـين القـيم مـن جهـة

---

١. علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، ص ١٥٢.

٢. وعلى هذا الأساس، ربما لا نجد دليلاً واضحاً لعدّ علي عبد الرزّاق في زمرة القـائلين بالفصـل بين الدين والسياسة، كما يصرّح محمّد مجتهد شبستري في حاشية الصفحة ٦٧ والصـفحة ٦٨ من كتاب «هرمنيوتيك كتاب وسنت»، فهو يرى أنّ عبد الرزاق قد تقدّم إلى حـدّ نفـى فيـه أن يكون في الكتاب والسنّة أيّ نوع من أصول القيم المرتبطة بالحكومة، ولم يقتصـر علـى نفـي شكل خاصّ من أشكال الحكومة. إنّ هذا الكلام وإن صحّ حول خصوص الحكومة، لكن الذي يبدو أنّ عبد الرزاق يقبل بهداية الشريعة إلى المبادئ العامّة والشاملة لحياة الإنسـان الدنيويّـة والاجتماعيّة؛ ولذا فهو يكتب تعليقاً على الاعتراض الأوّل من اعتراضات ورقة الاتهام الصادرة عن هيئة كبار علماء الأزهر الذي ينصّ على أنّ علي عبد الرزّاق «يجعل من الشـريعة مجـرّد قوانين معنويّة لا صلة لها بالسلطة السياسيّة والمسائل الدنيويّـة»، فيجيـب: «لسـت أعتقـد أنّ الشريعة معنويّة بكاملها، ولم نؤكّد على ذلك في هذا الكتاب ولا في غيره، ولم نقـل أصـلاً إنّ الشريعة شبيهة بالمعنويّة أو قريبة منها»، ثم يقول بعد ذلك: «لقد جاءت الشريعة مـن الله فقـط لضمان استقامة الإنسان لا لحفظ المنافع والأهداف الدنيويّـة» (علـي عبـد الـرزاق، الإسـلام وأصول الحكم، ص ١٨٧).

و من هنا ـ وبضمّ هذين المعطيين أحدهما إلى الآخر ـ يمكن أن نستنتج أنّ عبد الرزاق وإن لم يعبّر بصراحة عن مرجعيّة الدين في القيم الدينيّة ذات الصلة بالحياة السياسيّة، غيـر أنّـه يقبـل باهتمام الدين بكافة القيم التي تضمن نجاح البشر.

وطبيعة بنية الحكومات وأشكالها من جهة أخرى ـ أنّ الكتاب والسنّة إنّما يشتملان على خصوص الأصول القيميّة المتعلّقة بالحكومة بما يحاكيان الشريعة الثابتة، دون أن تتعرّض لدائرة وأشكال الحكومة والنظم الحكوميّة. فما ورد في الكتاب والسنّة حول شكل وتأليف الحكومة إنّما يرتبط بالظروف الخاصّة التي اكتنفت صدر الإسلام ولا تتعدّى الدائرة المنحصرة بتلك المرحلة من الحضارة الإسلاميّة. وبناء على هذه النظريّة، كان على المسلمين أن يحافظوا في خضمّ التطورات الحضاريّة ـ الماديّة منها والمعنويّة ـ على الأصول القيميّة للحكومة، ولا ينبغي لهم أن يجمدوا على شكل خاصّ من أشكال الحكومة[1]. وهذه الرؤية تعني إنكار ارتكاز الحكومة والحياة السياسيّة على الشريعة الإسلاميّة، ولكن مع قبول اعتمادها على القيم الدينيّة. فالشريعة تشتمل على قواعد وقوانين وأوامر ونواهي، وكما يعتقد أصحاب هذه الرؤية، ليس هناك أيّ وجود لقوانين ونظم سياسيّة فيها. ووفق رؤيتهم هذه فإنّ التنظيم هو من وظيفة العقل الإنسانيّ، لكنْ يمكن للعقل الإنسانيّ ضمن عمليّة التنظيم هذه أن يستنبط المبادئ العامّة ويدير على أساسها حياته السياسيّة، ومن هنا بدلاً من أن تتحدّث هذه الرؤية عن الانفصال التامّ بين الدين والسياسة أو تطبيق قوانين الشريعة من قبل الدولة الإسلاميّة، تطرح منهجاً مغايراً لمعالجة هذه الإشكاليّة، فيوضّح عبد الله النعيم هذا المنهج بما يلي:

«في اعتقادي لا بدّ للمنهج المعتمد على دراسة العلمانيّة أن يشرع بدراسة القيم الدينيّة، بدلاً من دراسة تكوّن الشريعة الإسلاميّة، فالعقل والتجربة البشريّة يرشداننا إلى أنّ القرآن والسنّة قد جعلا الإطار العام للدولة «تحت حكومة القانون وعلى أساس الديمقراطيّة وضرورة

---

١. محمّد مجتهد شبستري، هرمونتيك كتاب وسنت، ص ٦٤ و٦٥ (بتصرّف).

إجابة الدولة والحكّام على تساؤلات الناس»، ولكي يتمّ الاهتمام بهذا المنهج فلا بدّ من اتضاح تفوّقه على المنهجين السائدين: أ) تطبيق قوانين الشريعة من قبل الدولة، ب) الفصل الكامل بين الإسلام والسياسة»[۱].

و بناء على ذلك، فإنّ أهمّ معطيات هذا الاتجاه هو خضوع الدولة لقيم الدين لا لقوانينه. وعلى أساس ذلك فالدولة في المجتمعات الإسلاميّة تابعة للقيم الدينيّة، وليس في الإسلام قوانين خاصّة لبناء الدولة بل تركَ ذلك للعقل البشري.

و يسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى تحديد هدف الإسلام في تحقيق القيم والمبادئ؛ ولذا فهم يؤكّدون على أهمّ المبادئ الدينيّة، ويرون أنّ التقوى هي أهمّ تلك المبادئ التي يوصي بها الإسلام، ويرجعون سائر المبادئ والقيم بنحو من الأنحاء إلى تلك القيمة الأساسيّة. ولذا فهم يصرّحون:

«يسعى الإسلام إلى إيجاد التقوى المرتكزة على اطلاع الله ومسؤوليّة الإنسان... وليس الإسلام بذلك الدين الذي لا يتحقّق إلا عن طريق النظام السياسيّ والاجتماعيّ وضمن مجتمع المؤمنين»[۲].

وعلى ذلك، فالحياة السياسيّة هي كسائر مجالات الحياة لا بدّ أن تعتني بقيميّة معيّنة نظير قيمة التقوى؛ بمعنى مرجعيّة الدين في تحديد القيم لا إدارة الحياة السياسيّة. وتأتي بعد التقوى قيمة العدالة، والتي تؤدّي إلى الاعتراف بالقيم الدينيّة الأخرى في الحياة السياسيّة[۳].

---

۱. عبد الله النعيم، اسلام سياسى در سياست ملّى وروابط بين الملل: پيتر ال. برگر، افول سكولاريسم، دين خيزش گر وسياست جهانى، ترجمة، افشار اميرى، ص ۱۳۱ ـ ۱۳۲.

۲. عبدو فيلالي الأنصاري، الإسلام ويسيه، ترجمة أمير رضائي، ص ۱۱٦.

۳. محمّد مجتهد شبستري، في حاشية رقم ۳ من صفحة ٦٤، كتاب هرمنوتيك كتاب وسنت. نقلاً عن محمّد المبارك في كتاب نظام الإسلام والحكم والدولة، حيث يضع جدولاً في أحد عشر قيمة ترتبط بالحياة السياسيّة، والتي ستبحث في الفصل الرابع.

و من هنا يمكن القول إنّ نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة تقبل بمرجعيّة الدين في بيان القيم، وذلك من خلال تأكيدها على ضرورة الحفاظ على قيم التقوى والعدالة في الحياة السياسيّة، ولكن دون أن يعني ذلك قبولها بمرجعيّة الدين في تنظيم الحياة السياسيّة على أساس قوانين الدين.

٢. إنكار مرجعيّة الدين في تنظيم القوانين الحاكمة على الحياة السياسيّة ومؤسّساتها.

تنكر العلمانيّة الإسلاميّة مرجعيّة الدين في تنظيمه للقوانين والقرارات اللازمة للحياة السياسيّة. والحقيقة أنّ هذه المسألة مكمّلة للمسألة الثانية أعني تكوين مفهوم العلمانيّة الإسلاميّة، وعلى ضوء هذه المسألة لا يمكن الرجوع إلى الدين في سبيل إدارة الحياة السياسيّة، والتي لا بدّ لها من تدوين قوانين خاصّة؛ وذلك لأنّ الدين لم ينزل من أجل تدوين هذا النوع من القوانين، بل ليس ذلك من وظيفته وشأنه، وبعبارة أخرى، إنّ دين الإسلام يخلو من السمة السياسيّة. ومعنى عدم كونه سياسيّاً استحالة تنظيم الحياة السياسيّة على أساس الشريعة الإسلاميّة. وبعد أن يستدلّ علي عبد الرزّاق بالآيات والروايات كمصدرين إسلاميّين أصيلين يقول:

> «التمِسْ بين دفّتَي القرآن الكريم أثراً ظاهراً أو خفياً لمَا يريدون أن يعتقدوا من صفةٍ سياسيّةٍ للدين الإسلامي، ثم التمِسْ ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبيّ صلّى الله عليه و(آله) وسلّم. تلك منابع الدين الصافية في متناول يدك، وعلى كثب منك، فالتمس منها دليلاً أو شبه دليل، فإنّك لن تجد عليها برهاناً إلاّ ظناً، وإنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً»[١].

---

١. علي عبد الرزّاق، نفسه، ص ١٥١.

و على ضوء ما تقدّم، يمكن أن نعدّ إنكار مرجعيّة الدين في إدارة الحياة السياسيّة على أساس القوانين الشرعيّة ناشئاً عن الرؤية التي تتبنّاها العلمانيّة الإسلاميّة حول ماهيّة الدين. والدين الإسلاميّ من وجهة نظر أتباع هذه الرؤية هو دين فرديّ، وهو لا يقوم بسنّ قوانين الحياة السياسيّة ولا يبني أسسها، ففي حين يعتقد مخالفو هذه الرؤية بأنّ الإسلام جاء لتنظيم كافّة مجالات الحياة الإنسانيّة، سواء الاجتماعيّة منها أم الاقتصاديّة أم السياسيّة، يعتقد هؤلاء بأنّ الدين لم ينزل ليكون له دور في هذه المجالات أصلاً[1].

فأنصار العلمانيّة يرون أنّ الشريعة الإسلاميّة لم تأتِ لتنظيم قوانين الحياة السياسيّة، حتّى أن المسلمين عبر التاريخ كانوا يعملون على تقديم أيديولوجيّة إسلاميّة شاملة من خلال دراستهم لهذه الشريعة، ومن خلال إرساء هذا النوع من التصوّر عنها. لذلك كانت هذه الأيديولوجيّة نتيجة لجهود المسلمين الفكريّة، وبالتالي لا تصلح اليوم لأن تكون أساساً لإدارة الحياة السياسيّة وتنظيمها. هكذا يحاول عبد الله النعيم أن يفصل بين الشريعة الإسلاميّة والأيديولوجيّة الإسلاميّة. وفي الواقع الأيديولوجيّة الإسلاميّة هي فهم تاريخيّ عن الشريعة الإسلاميّة والتي تحاول أن تقدّم للمسلمين تعريفاً خاصّاً عن الهويّة. ومن الواضح أنّ «التاريخيّة» تعدّ عنصراً أساسيّاً في هذا الفهم للإسلام.

و يرى عبد الله النعيم أنّ الإيديولوجيّة الإسلاميّة نتيجة جهود متظافرة لبعض المسلمين الذين يمكن أن نعبّر عنهم بـ «الأصوليّين الإسلاميّين»، وكذلك يرى أنّ الأصوليّين استطاعوا بعد انهيار الاتّحاد السوفياتي أن يقدّموا لمسلمي العالم رؤيتهم حول الأيديولوجيّة الإسلاميّة كبديل أوحد موثوق و«طبيعي»[2].

---

١. عدنان علي رضا النحوي، المسلمون بين العلمانيّة وحقوق الإنسان الوضعيّة، ص ٦١.

٢. عبد الله النعيم، نفسه، ص ١٢٤.

و من هنا فالأيديولوجيّة الإسلاميّة قد تبلورت على أساس فهم خاصّ للشريعة، وهو فهم يجعل من الإسلام الإطار الأساس للحياة السياسيّة. ولكن يرى أنصار العلمانيّة الإسلاميّة أنّ هناك مشكلات حقيقيّة في التكوّن التاريخيّ للشريعة الإسلاميّة بما تمثّله من إطار للسياسة الداخليّة والعلاقات الخارجيّة؛ فوجود بعض القيود في مجال الحقوق القضائيّة في الشريعة الإسلاميّة، والقبول بمشروعيّة أعمال العنف في تطبيق الشريعة الإسلاميّة، وعدم الاعتراف باستقلال البلدان غير الإسلاميّة هي من جملة المشكلات التي يراها الكتّاب في الأيديولوجيّة الإسلاميّة[1]. وبناء على ذلك فالعلمانيّة الإسلاميّة ـ ومن خلال فصلها بين الشريعة الإسلاميّة والأيديولوجيّة الإسلاميّة ـ تعتبر أنّ تنظيم الحياة السياسيّة على أساس القوانين الإلهيّة هو من وظيفة الأيديولوجيا، وهي ترى أنّ الشريعة الإسلاميّة لا تملك القدرة على تنظيم الحياة السياسيّة في العصر الحاضر على الأقلّ.

و ممّا تجدر الإشارة إليه أنّهم رغم إنكارهم لمرجعيّة الدين في تنظيم الحياة السياسيّة، إلا أنّهم لا ينكرون ضرورة وجود الأحكام وقيمة التعاليم الاجتماعيّة في الإسلام. وهذه النظرية تعطي الحقّ للشرائع الإلهيّة ـ وللإسلام على وجه التحديد ـ في التدخّل بشكل مباشر أو غير مباشر في كافّة شؤون الحياة الدنيويّة[2]، لكنّهم في الوقت ذاته يرون أنّ هذه الأحكام تسعى نحو هدف خاصّ، فليس الهدف الأصليّ منها تقديم قوانين لتنظيم الحياة السياسيّة، وإنّما هو الله والآخرة. ولذا فإنّ القرآن يتعرّض إلى حياتنا الدنيا ما دامت هذه الحياة وسيلة لبناء الآخرة والتقرّب إلى الله[3]. ويرى أنصار العلمانيّة الإسلاميّة أنّ

١. نفسه.

٢. مهدي بازرگان، آخرت وخدا هدف بعثت انبيا، ص ٦٢.

٣. نفسه، ص ٦٧.

الإجابة على إشكال وجود نقص في الأحكام الدينيّة والأيديولوجيّة الدينيّة لا تتأتّى إلا من خلال هذه الرؤية. ومن هنا لو كان هدف الأديان ـ وكذلك الإسلام ـ هو الدنيا وتنظيم الحياة فيها، فعند ذلك سوف تطرح التساؤلات التالية: لماذا لا يوجد أحكام وقوانين تغطّي كافّة مسائل الحياة؟ أليست الأديان أيديولوجيّات ناقصة؟ أمّا لو اعتبرنا أنّ الله والآخرة هما البرنامج الأساسيّ لبعثة الأنبياء، ولم نعدّ الدنيا وإصلاحها هدفاً وغاية للأديان الإلهيّة، فلا يعترض حينئذ على خلوّ أصول الدين وأحكامه عن المسائل الدنيويّة ومعالجة سائر مشاكلها، وعدم اشتماله على القوانين الكاملة والشاملة التي تحتاجها المجتمعات في المجالات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة؟ أو على الأقل عدم اشتمال الدين على أيديولوجيّة تغطّي السياسة والإدارة والاقتصاد، أو لنقل بصورة عامة لم تكن الأديان بما فيها الإسلام لتشكّل تصوّراً شاملاً عن الدنيا ورؤية كونيّة إنسانيّة وفلسفيّة وفنيّة[1].

و هكذا فالعلمانيّة الإسلاميّة تقبل بوجود أحكام ذات صلة بالحياة السياسيّة والاجتماعيّة، ولكنّها ـ ومن خلال توجيه هذه الأحكام إلى أهداف من قبيل الآخرة والله ـ تقوم بإخراج تنظيم الحياة السياسيّة عن دائرة أهداف تشريع هذه الأحكام. وحينئذ فلا يمكن أنّ نعدّ الدين مرجعاً لتنظيم الحياة السياسيّة؛ لأنّ الدين لم ينزل من أجل تحقيق مثل هذا الهدف.

و من السبل الأخرى التي اتخذها بعض أنصار العلمانيّة الإسلاميّة لإثبات مرجعيّة الدين في تنظيم الحياة السياسيّة هي القول بفصل الإسلام ـ بصفته ديناً من الأديان ـ عن الإسلام التاريخيّ. فبعد أن يعتبر **خليل عبد الكريم** مثلاً هذا الفصل بديهيّاً، نراه يقول:

---

١. نفسه، ص ٧٢.

«ليس من وظيفة الدين إنشاء دولة سياسيّة، والإسلام شأنه فـي ذلـك شأن سائر الأديان السماويّة التي سبقته. فالنصوص المقدّسة (القـرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة) سكتت عنه، والرسول محمّد صـلى الله عليه وآله وسلّم بلّغ الرسالة وأدّى الأمانة على الوجه الأكمل»[١].

من خلال هذا النصّ، يرى خليل عبد الكريم أنّ الدولة السياسيّة هي دولـة بشريّة مهمّتها تنظيم الحياة السياسيّة فيها على أساس قـوانين بشـريّة خاصّـة. وهو يعتقد باستحالة أن يُرى في النصوص الدينيّة نموذجاً لدولة كهذه. من هنـا فالإسلام يمثّل ديناً علمانيّاً في ذاته، ولا يمكن القبـول بمرجعيّتـه فـي تنظـيم الحياة السياسيّة، ولذلك كان من الخطأ أنّ ننسب إلى الإسلام القـول بمرجعيّـة الدين في تنظيم الحياة السياسيّة، حتّى وإن شوهد ذلك في تاريخ المسلمين. فـ خليل عبد الكريم يحاول أنْ يثبت تاريخيّة التعـاليم والمبـادئ التـي يتّخـذها المسلمون أساساً لهم ويبنون عليها صرحهم في حياتهم السياسيّة، وهـو يشـير كمثال على ذلك إلى مبدأ الشورى ويسعى إلى إثبات تاريخيّتها، دون دينيّتها[٢].

و الحقيقة أنّ تاريخيّة هذه التعاليم من هذا المنظار قـد نشـأت مـن عنصـر «التاريخيّة»، والذي يعدّ من أهمّ مميّزات فهمهم للدين.

و أمّا محمّـد سـعيد العشـماويّ فيعـدّ أيضـاً أحـد المنظّـرين للعلمانيّـة الإسلاميّة، والذين يطلقون اصطلاح الإسلام التاريخيّ في مقابل الإسلام، وفـي نظره يعتبر أنّ الإسلام الحقيقيّ يؤكّد بشدّة على عدم دخالة الدين في الأهـداف السياسيّة، كما يدّعي أن لا يوجد أي آيـة فـي القـرآن تـدعو المسـلمين إلـى حكومة معيّنة، أو حتى تشير ولو إشارة إلى نظام سياسيّ[٣]، وكلّ نظريّة لتنظـيم

---

١. خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينيّة والدولة المدنيّة، ص ١٣.

٢. نفسه، ص ١٣٣ و١٤٤.

٣. محمّد سعيد العشماويّ، الإسلام السياسيّ، ص ١١٨.

الحياة السياسيّة هي من وجهة نظره حصيلة للإسلام التاريخيّ فحسب.

ويرى **العشماوي** أنّ بين الإسلام التاريخيّ والفقه الإسلاميّ صلة وثيقة. حيث يعتقد أنّ القرآن خالٍ من أيّة آية تتناول كيفيّة تنظيم رئاسة المسلمين، وكيفيّة انتخاب الرئيس وأساليب عمله، وكلّ ما نراه في هذا المجال هو من صنائع الفقه الإسلامي[١]، والفقه الإسلاميّ ـ بدوره ـ من صنائع الآراء الفقهيّة التي ظهرت عبر التاريخ. وتهدف هذه الآراء إلى تنظيم الحياة السياسيّة على أساس الأحكام والقواعد الناتجة عن الفكر البشريّ. وبناء على ذلك لا يمكننا ـ استناداً إلى النصوص الدينيّة ـ أن نقبل بمرجعيّة الدين في تنظيم الحياة السياسيّة.

إنّ إنكار مرجعيّة الدين في إدارة الحياة السياسيّة يطرح سؤالاً أساسيّاً حول المصدر المعرفيّ الذي يرى أنصار العلمانيّة الإسلاميّة ضرورة الاعتماد عليه في ذلك، خصوصاً بعد أن صرفنا الدين عن تأمين الأحكام التي تعنى بالجانب السياسيّ، وإذا كان من المحال تنظيم الحياة السياسيّة على أساس أحكام الدين، فما هي الأحكام التي لا بدّ أن يبتني هذا التنظيم على أساسها؟ وتشكّل الإجابة على هذه التساؤلات العنصر الثالث من عناصر مفهوم العلمانيّة الإسلاميّة.

٣. اعتماد مرجعيّة العقل في تنظيم الحياة السياسيّة

إنّ العلمانيّة الإسلاميّة بإنكارها مرجعيّة الدين في الحياة السياسيّة تعترف بمرجعيّة العقل، فلا يرى العلمانيّون مرجعاً لإدارة الحياة السياسيّة سوى العقل، إذ بإمكان العقل أن يؤمّن المبادئ والقوانين التي تحتاجها الحياة السياسيّة،

---

١. نفسه، ص ١٥٢.

ليقوم على أساسها بتنظيم تلك الحياة. والملاحظة المهمّة في هذا المجال أنّ الإسلام بنفسه قد اعترف بهذه المرجعيّة للعقل. وبعبارة أخرى نرى أنّ اتّصاف هذه العلمنة بكونها إسلاميّة باعتبار أنّ الإسلام قد رضي بها، ولذا أمكن أن نصف العلمانيّة بالإسلاميّة دون أن يلزم من ذلك أيّ تناقض.

فتنظيم الحياة السياسيّة إذاً إنّما يتمّ على أساس الفكر العقلانيّ البشريّ كما يرى أتباع العلمانيّة، وأما الحكومة ومعها النظام السياسيّ فيتّخذان في كلّ زمان ومكان شكلاً خاصّاً، ويكون هذا النوع من النظام الخاصّ المتحرّك نتيجة لفكر المسلمين ووليد جهودهم، وليس عين الشريعة[1]. ولا يخفى أنّ نظريّة الحياة السياسيّة لا تعتمد على العقل المحض، بل على العقل العمليّ للمسلمين الذين يعملون على تنظيم حياتهم السياسيّة بما يتناسب وظروف الزمان والمكان. ولذلك لم يكن هذا العقل من مبادئ المجتمع الدينيّ وقيمه، فالعقل يحاول دائماً أن يوفّق بين قواعد النظم السياسيّة وقوانينها وبين قيم الدين. ووفق هذه الرؤية وكما يعبّر **محمّد مجتهد شبستري**:

«إنّ حفظ القيم والمبادئ الدينيّة في الحياة الاجتماعيّة لا يعني حفظ الشكل التقليديّ للنظام السياسيّ، بل هو يعني نفوذ وسريان أصول المبادئ الدينيّة في سير الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة وتحوّلاتها»[2].

و يعتقد **عبد الكريم سروش** أيضاً أنّه بالإمكان الدفاع عن العلمانيّة، وذلك بالتأكيد على مفهوم العقل العمليّ، وبتعميم حسابات هذا العقل للنفع والضرر؛ سواء الماديّة منهما أو المعنويّة، وذلك من خلال تعبيره عن العقلانيّة كجوهر للعلمانيّة، ومن خلال نقده للعقلانيّة المحضة التي هي نوع من الأنانيّة، بالإضافة

---

١. محمّد مجتهد شبستري، نفسه، ص ٦٥.

٢. نفسه، ص ٦٦.

إلى تمييزه بين العقل النظريّ والعقل العمليّ[1]. وعلى ضوء ذلك فلو ارتكزت العلمانيّة على العقلانيّة المحضة لانجرّت إلى الأنانيّة، أمّا العقلانيّة العمليّة وتعميمها فيمكن أن يكون أساساً للعلمانيّة، وحينئذ فالعلمانيّة الإسلاميّة تعتمد العقل العمليّ للمسلمين، ومن البديهيّ أنّ عقلاً كهذا سوف يأخذ بعين الاعتبار القيم الدينيّة أيضاً. وفي الحقيقة ستؤدّي المساعي العقليّة التي يبذلها المسلمون في تطبيق حياتهم السياسيّة على القيم الدينيّة إلى ظهور نظام سياسيّ خاصّ يستمدّ قوانينه العمليّة من العقل والتجربة، ومن جهة أخرى يقوم ببناء هذه القوانين معتمداً على قيَم الدين ومبادئه . ونتيجة هذه الجهود هي اتّسام هذه النظم السياسيّة الجديدة بالطابع البشريّ، مع كونها في الوقت ذاته خاضعة للقيم الدينيّة.

و من مجموع ما تقدّم يمكن أن نستنتج بعض النتائج حول مفهوم العلمانيّة الإسلاميّة وماهيّتها وهي:

٤. إنكار فصل الدين عن السياسة

ترفض العلمانيّة فصل الدين عن السياسة بشكل مطلق؛ فالقبول بمرجعيّة الدين في إدراك وتحديد المبادئ والقيم الحاكمة على الحياة السياسيّة ينفي ذلك الفصل بينهما، وإن ظهر في بعض المجتمعات الإسلاميّة من يدّعي فصل الدين عن الدولة فصلاً كاملاً، وذلك كردّة فعل على مطالب الأصوليّين وطروحاتهم، على حدّ تعبير **عبد الله النعيم**. ويعتقد كثير من العلمانيّين أنّ هذا الفصل التامّ أمر غير مرغوب فيه، بل غير ممكن أيضاً؛ بداهة أنّ هذا التوجّه لا يحمل عناصر النجاح؛ لأنّه لا يتمكّن من إثبات وغرس أيّة مشروعيّة ثقافيّة

---

١. عبد الكريم سروش وديگران، مصدر متقدّم، ص ٩٦ ـ ٩٧ (بتصرّف واختصار).

لنفسه، مضافاً إلى أنّ العلمانيّة (بمعنى فصل الدين عن السياسة) هي ظـاهرة لا يمكن القبول بها في المجتمعات الإسـلاميّة، وذلـك لـيس لأنّهـا لا تعبّـر عـن علاقاتهم العمليّة والعاطفيّة فحسب، بل لأنّها ظاهرة دخلت إلى هذه المجتمعات متزامنة مع المحاولات الاستعماريّة للسيطرة على السلطة في البلاد الإسـلاميّة، وكانت على صلة بالاستعمار الغربي[١]. ومن هنا لم تقبل العلمانيّة الإسلاميّة بأيٍّ من نموذجَي «العلمانيّة الغربيّة» و«الإسلام السياسي»، فهي تتحدّث عن نموذج خاصّ من النظام السياسي يحمل القيم الدينيّة، غير أنّ قوانين التنظيم السياسـيّ فيه لا تستخرج من الدين، بل يتمّ اكتشـافها ووضـعها بالاعتمـاد علـى العقـل البشريّ. فحيث أنّ هذا النموذج يجيز ويسمح لمرجعيّة الدين فـي فهـم وبيـان القيم الحياتيّة السياسيّة؛ فهو يختلف عن العلمانيّة الغربيّة بمعنى فصل الدين عن السياسة، وحيث إنّه يؤسّس نظامه السياسيّ على العقل البشريّ، فهـو يختلـف عن نموذج الإسلام السياسيّ.

٥. القبول بفصل الدين عن الدولة:

رغم أنّ العلمانيّة الإسلاميّة تنكر فصل الدين عن السياسة كما ذكرنا، فهـي تقبل فصل الدين عن الدولة، وتعتقـد باسـتقلال الدولـة عـن الـدين وقوانينـه الشرعيّة، ولا تعتقد في هذه المرحلة بأيّ من نظامَي «الدولة العلمانيّة» و«الدولة الدينيّة»، وتدافع في المقابـل عـن نظـام آخـر يمكـن تسـميته بــ «العلمانيّـة الإسلاميّة». ويرى أتباع هذه النظريّة أنّ هذه الدولة تعترف بالقيم الدينيّة، ومـن جهة أخرى تبني أسسها ونظامهـا علـى الأدوات العقليّـة البشـريّة. كمـا أنّهـم يعتقدون بأنّ الدولة الإسلاميّة هي بناء غير آمن، وفي المقابـل يتحـدّثون عـن

---

١. عبد الله النعيم، نفسه، ص ١٣٤.

فكرة تسعى إلى بناء الدولة، آخذة بعين الاعتبار القيم الإسلاميّة. ومن هنا، ولمّا كانت معطيات هذه الفكرة مركبّة من التعاليم الإلهيّة والجهود البشريّة لإدراكها والاستفادة منها، فإنّ المؤسّسة الناشئة هي أيضاً ليست بدولة دينيّة، وإنّما هي عبارة عن جهود بشريّة في سبيل الاستفادة من الدين وتعاليمه على صعيد السياسة والاجتماع والاقتصاد[1].

و في النتيجة، سيكون معنى فصل الدين عن الدولة عبارة عن عدم مرجعيّة الدين في تنظيم القوانين الحاكمة على النظام السياسيّ وبناء الدولة، لقاء تعزيز مرجعيّة العقل في هذا المجال. وبعبارة أخرى، إنّ فصل الدين عن الدولة هو نتيجة للنقطتين الثانية والثالثة المتقدّمتين.

و يعتقد بعض المفكّرين المعاصرين بهذا التمييز بين «فصل الدين عن الدولة» و«فصل الدين عن السياسة»، ويرون أنّ هذا الأمر هو السبيل الأوحد للإجابة على تهمة الإلحاد الموجّهة نحو العلمانيّين المسلمين. وحول ذلك يقول نصر حامد أبو زيد:

«إنّ الخطاب الدينيّ يخلط عن عمد وبوعي ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة ـ أي فصل السلطة السياسيّة عن الدين ـ وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة. الفصل الأوّل ممكن وضروريّ، وقد حقّقته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدّم والحريّة. وأمّا الفصل الثاني ـ فصل الدين عن المجتمع والحياة ـ فهو وهم يروّج له في الخطاب الديني في محاربته للعلمانية، وليكرّس اتهامه له بالإلحاد. ومن يملك قوّة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة؟»[2].

---

١. نفسه، ص ٣٢.

٢. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص ٦٦.

إنّ الإمعان في هذه النتائج يكشف لنا بدقّة عن مفهوم العلمانيّة، فالعلمانيّة الإسلاميّة طبقاً لما تقدّم تتمتّع بماهيّة التقاطيّة، ولا تمتاز بلون نظريّ واحد يصطبغ به مفهومها، بل هي حصيلة لتأليف عناصر ومفاهيم اتُّخذت من مفردات واصطلاحات تنتمي إلى حقول أخرى. ولذا ليس بوسع أنصار العلمانيّة ـ في جوابهم على السؤال حول ماهيّتها ـ أن يستندوا إلى الفكر الرائج؛ الغربيّ منه أو الإسلاميّ، فلا الفكر الغربي الرسميّ ولا الفكر الإسلاميّ الرسميّ يؤدّي هذا المفهوم عن العلمانيّة؛ فالثقافة الغربيّة تنكر وبشدّة مرجعيّة الدين؛ سواء في بيان المبادئ والقيم الدينيّة، أو في تدوين قوانين الحياة السياسيّة، وفي الثقافة الإسلاميّة غالباً ما تقبل مرجعيّة الدين في كافّة الأصعدة. والعلمانيّة الإسلاميّة تأخذ إنكار مرجعيّة الدين في تنظيم الحياة السياسيّة من الثقافة الغربيّة، في حين تأخذ من الثقافة الإسلاميّة فكرة قبول مرجعيّة الدين في تبيين القيم الحاكمة على الحياة السياسيّة.

و هذه الإشارات المختصرة تسلّط الضوء على العلاقة بين المشكلات النظريّة التي تحملها فكرة العلمانيّة الإسلاميّة من جهة، وبين الماهيّة الخاصّة التي تمتاز بها هذه النظريّة من جهة أخرى. وسنعمل في الفصل الآتي على نقد وتحليل فكرة العلمانيّة الإسلاميّة من خلال عناصرها الثلاثة.

لا يخفى أنّ الإجابة عن هذه التساؤلات ونظائرها تتطلّب القيام بدراسة مفصّلة لأصول تلك الفكرة أولاً، ثم القيام بنقدها ورصد مرتكزاتها، وانطلاقاً من هذه القناعة فقد سعت الدراسة النقديّة التي بين يديك ـ والتي تمثّل محاولة شخصيّة ـ إلى تحقيق هدفها المتميّز؛ حيث يرى الكاتب أنّه رغم كثرة الدراسات النقديّة التي تسلّط الضوء على نظريّات العلمانيّين الإسلاميّين ورؤاهم، ورغم ما يتّصف به بعضها من الدقّة العلميّة، بيد أنّنا لا نكاد نجد فيها دراسة أو تحليلاً يتناول العلمانيّة من تلك الزاوية المنظورة، فهي تهتمّ غالباً بأدلّة العلمانيّين الإسلاميّين أو ببعض مزاعمهم الخاصّة، وقلّما تنظر إليها كأطروحة ونظريّة متكاملة.

فما كان يميّز تلك النظريّة هو تركيزها على مسألة «بناء الدولة»، حيث كانت تسعى إلى الإجابة عن التساؤلات الدائرة حولها؛ من هنا كان لا بدّ أن تتمّ دراستها ونقدها مع الأخذ بعين الاعتبار اهتمامها بمسألة بناء الدولة في المجتمعات الإسلاميّة في العصر الراهن، ممّا يقضي بدراسة أدلّتها وموضوعاتها من هذا المنظار.

تمثّل العلمانيّة الإسلاميّة ـ سيّما في العقود الأخيرة ـ تيّاراً فكريّاً بديلاً، يمتاز بشيء من القوّة أمام الحركات الفكريّة الإسلاميّة الأخرى؛ كحركة الإصلاح الدينيّ أو الراديكاليّة الإسلاميّة. وهي تتمتّع بين أوساط المثقّفين في العالم الإسلاميّ بأنصار ومؤيّدين كثر، وتحديداً في دائرة المراكز العلميّة الأكاديميّة.

و في ضوء ذلك تبرز الأهميّة الكبرى لدراسة ظاهرة العلمانيّة الإسلاميّة دراسة نقديّة جادّة، وذلك في سبيل دعم مشروع التجديد الدينيّ، الذي يرى في الحياة المتديّنة المعاصرة ـ والقائمة على أساس تعاليم الشريعة في تفاسير حديثة لها ـ الوسيلة الوحيدة كي نفيَ للتراث في ظلّ التجدّد.

و من جهة أخرى، نلاحظ أنّ التجديد الدينيّ ـ بالمعنى المتقدّم ـ لا يزال يعاني من خطر الانزلاق والهويّ إلى كفّة أحد الجانبين أعني: «العلمانيّة والراديكاليّة الإسلاميّة المعاصرة»، لذا ـ وكضرورة لاستمرار مسيرة التجديد الدينيّ ـ كان لا بدّ من الدراسة النقديّة لتفاصيل الحركة العلمانيّة الإسلاميّة بعنوانها إحدى الحركات البديلة، كما لا بدّ من القيام بدراسة نقديّة لحركة الراديكاليّة الإسلاميّة أيضاً، والتي سنعمد إلى ذلك لاحقاً.

و نظراً لشحّ البحوث التي تناولت هذه المسائل، فقد لا يرقى هذا الكتاب لأكثر من كونه «مدخل نظريّ» لهذا البحث المهمّ، فإنْ نجح في إنجاز مهمّته فسوف ينفتح في مراكزنا العلميّة باب الأمل أمام استمرار هذه الأبحاث الحيويّة والتي تمسّ واقع الحياة المعاشة.

و على ضوء الأهداف المتقدّمة، سنعرض باختصار فيما يلي أهمّ الانتقادات التي يمكن أن تعترض فكرة العلمانيّة الإسلاميّة.

١. القبول بالنسبيّة وانعدام معيار الحكم في تقييم المعارف الدينيّة

تقدّم أنّ أطروحة العلمانيّة الإسلاميّة ـ من خلال اعتقادها بالفصل بين الدين والمعرفة الدينيّة ـ هي أطروحة تقبل بفكرة «النسبيّة» في المعرفة الدينيّة، فدخول عنصر النسبيّة في تلك المعرفة ـ والذي يمثّل ثمرة لما تتركه الأحكام المسبقة والخلفيّات الفكريّة والفرضيّات المسلّمة من أثر على عمليّة فهم الدين، ذلك الأثر الذي لا يقلّ أهميّة عن دور النصّ في تلك العمليّة ـ سوف يؤدّي إلى ظهور تفاسير متعدّدة، وبالتالي إلى بروز معارف وآفاق ورؤىً مختلفة للدين. ونتيجة لذلك أصبحت هذه المعارف الدينيّة تتّسم بالنسبيّة؛ فلا يمكن الالتزام بتساوي الدين والمعرفة الدينيّة من جهة، كما لا يمكن الاعتقاد بوحدة المعرفة الدينيّة من جهة أخرى، فلا بدّ حينئذ من الحديث عن «المعارف الدينيّة»

المتعدّدة، بدلاً من انحصارها بـ «معرفة دينيّة» واحدة.

و رغم أنّ العلمانيّة الإسلاميّة تحصر النسبيّة في نطاق المعرفة الدينيّة، دون أن تنقلها إلى الدين نفسه ـ وبعبارة أخرى رغم قبولها لمحوريّة النصّ وضرورة العمل على فهمه ـ[١] إلا أنّه من الواضح أنّها لم تضع معياراً خاصّاً للحكم على المعارف الدينيّة المتعدّدة، فهي تفتقر إلى نصب معايير دقيقة يمكن بواسطتها استكشاف مدى قرب هذه القراءة أو تلك المعرفة من حقيقة الدين وواقعه، ومن ثمّ تحديد القيم المعرفيّة التي تتمتّع بها كلّ منها. وفي النتيجة تواجه هذه الفكرة سؤالاً أساسيّاً يتمثّل بعلامة استفهام كبيرة أمام كيفيّة تقييم تلك القراءات المتعدّدة التي يمارسها مفسّرو الدين، وتحديد مستوى تلك المعارف الدينيّة التي يكوّنها كلّ منهم؟

و تبرز أهمّية تقييم المعارف الدينيّة المتعدّدة وقيمة العمل على تحديد مستواها بالنظر إلى ضرورة العمل بالدين وشدّة حاجة المتديّن إليه، وهو ما يتوقّف على معرفة ذلك الدين؛ حيث لا يستغني المتديّن عن قراءته أثناء التزامه الضروريّ به.

و من جهة أخرى، لا يمكن للإنسان أن يطبّق الدين ويطمئنّ به ما لم تبلغ قراءته له ومعرفته به مرتبة اليقين. والحال أنّه يمتنع تحصيل هذا اليقين مع دخول عنصر النسبيّة إلى حقل المعرفة وفق أطروحة العلمانيّة الإسلاميّة، أو على الأقلّ، سوف تعترض ثباته مشاكلُ حادّة.

كما أنّ العلمانيّة الإسلاميّة تقبل بمرجعيّة الدين في بيان القيم الحاكمة على الحياة السياسيّة والاجتماعيّة، ومن هنا كان لا بدّ من البحث عن كيفيّة تحديد هذه القيم. وممّا لا شكّ فيه أنّ رؤى مفسّري الدين عن القيم هي رؤى متعدّدة

---

١. محمّد مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنّت، ص ٢٧.

ونسبيّة في الوقت ذاته، وليس هناك من ميزان لترجيح رؤية منها على أخرى؛ فإلى أيّ منها يستند المسلمون في نظامهم السياسيّ والاجتماعيّ إذاً؟ وهذه الأسئلة تطرح في مقام عمليّة التقييم والنقد، ومن بديهيّ في هذا المقام أن تفشل تلك العمليّة لو تمّت بغير معرفة القيم والاستناد إليها.

و تكمن أهميّة هذا الانتقاد بالالتفات إلى مكانة الدين كمصدر مهمّ للمعرفة عند أصحاب هذه النظريّة، فلا ريب أنّ اتصاف العلمانيّة بـ «الإسلاميّة» عندهم يوضح مكانة الإسلام كأهمّ مصدر معرفيّ في هذه النظريّة؛ لأنّ مفهوم العلمانيّة وكذا عناصرها وماهيّتها ـ وفق رؤيتهم ـ ترتكز جميعها على قراءة معيّنة للإسلام تُطرح من خلاله، وإذا كانت هذه القراءة تتّسم بالنسبيّة وفقدان ميزان التقييم، فسوف يغيب اليقين عن مفهوم العلمانيّة ودائرة عناصرها وحدود ماهيّتها. والمقصود هنا من انعدام اليقين هو تلك الحالة من الترديد والهشاشة في البنية التي ستعاني منها العلمانيّة في مفهومها وعناصرها وماهيّتها، كما أنّ تلك الحالة هي نتيجة للمشكلة التي ستواجه أصحاب هذه النظريّة إثر قراءتهم للدين. وهكذا يؤدّي انعدام اليقين في القراءة الدينيّة إلى انعدامه وغيابه عن عناصر هذه العلمانيّة ككلّ؛ الأمر الذي يجعل منها أطروحة تعاني من التزلزل.

٢. الفئويّة وفقدان الأدلّة العامّة والشاملة لإثباتها:

يتحتّم على كلّ نظريّة ـ إذا ما أردنا لها أن تتمتّع بالمشروعيّة والاعتبار ـ أن تخلو من التقوقع والفئويّة، وإنّما تبرز سمة التقوقع في أيّة نظريّة من النظريّات حينما تعجز أسسها النظريّة وما يعطيها صفة المشروعيّة عن تحصيل المبرّرات العامّة وتحقيق التأييد الشامل لها. وبعبارةٍ أخرى تنشأ تلك السمة في أيّة نظريّة من الفهم الخاصّ لمفاهيمها الأساسيّة فهماً يتجاوز التراث الفكريّ السائد، لكنّه يعجز عن تأسيس المنظومات المعرفيّة التي يتطلّبها هذا التجاوز في سبيل

الحصول على تأييد شامل له، أو كسب الإجماع عليه في أوساط المجتمع العلميّ. وهكذا يمكن القول: إنّ النظريّات النخبويّة لا تتمتّع بالأسس العامّة ولا بالمبرّرات الشاملة ولا بالمشروعيّة والاعتبار؛ وفي النتيجة لن تكون موضع اتّفاق في أيّ وقت من الأوقات، أو على الأقلّ لن تكون مورد تفاعل في أوساط المجتمع العلميّ. وهذا الخلل سيخلّف إفرازات عمليّة في غاية الأهميّة؛ حيث سيؤدّي إلى عدم إمكانيّة تطبيق النظريّة في الخارج وفقدان القدرة على تنفيذها.

و العلمانيّة الإسلاميّة هي فكرة فئويّة خاصّة؛ فهي ـ كما رأينا سابقاً ـ ترتكز على فهم خاصّ للدين الإسلاميّ، وهذا الفهم يغاير التراث الفكريّ لغالبيّة المسلمين. وممّا لا شكّ فيه أنّ القبول بمرجعيّة الدين في فهم وتحديد قِيم الحياة السياسيّة، ورفض هذه المرجعيّة في تنظيم الحياة السياسيّة إنّما يقوم على فهم خاصّ للإسلام، ذلك الفهم الذي لا يمكنه الحصول على تأييد الفكر التقليديّ السائد أو على دعم غالبيّة المسلمين إلاّ بصعوبة بالغة[١].

و من هنا يُعتبَر هذا الفهم الجديد جزءاً من الإسلام، ويُعبّر عنه في بعض الكتب والمقالات العلميّة بـ «الإسلام في حدّه الأقلّ»، وقد ظهر هذا الفهم بعد اطّلاع بعض المفكّرين المسلمين على الأساليب والمناهج العلميّة الحديثة المعنيّة بفهم الأفكار والنصوص، كذلك هو نتيجة حتميّة لعمليّة استبدال المباني والفرضيّات المعرفيّة والأبستمولوجيّة القديمة بالفرضيّات المعرفيّة

---

١. رغم إمكان اعتبار ما تمّ طرحه في أفكار بعض فقهاء الإسلام المتقدّمين من الفصل بين الأمور العرفيّة والأمور الشرعيّة متناغماً مع فكرة العلمانيّة الإسلاميّة، إلاّ أنّه من الواضح أنّ الفصل المذكور قد اعترف بشكل رسميّ بالتقنين الشرعيّ من قبل الفقهاء (الإفتاء)، أمّا في نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة فهو لا يقبل ـ بأيّ شكل من الأشكال ـ بالتقنين الشرعيّ في الحياة السياسيّة، وبشكل عام يتّسم القانون بطابع الوضعيّة.

والأبستمولوجيّة الجديدة أيضاً، وذلك حينما دخلت تلك المباني القديمة في مواجهة مع التحدّيات والأسئلة الجديدة. وبعبارة أخرى: إنّ التعرّف على الهرمنوطيقا والمناهج الجديدة لعلم التأويل ـ وكذا التعرّف على العلوم الأخرى؛ كفلسفة العلم والكلام الجديد وعلم الاجتماع الدينيّ ـ من أهمّ العوامل النظريّة التي أدّت إلى الاستقلال المفهوميّ للعلمانيّين الإسلاميّين عن الإسلام المطابق للموروث والسائد بين المفكّرين المسلمين على مدى التاريخ. ولهذا السبب أدّى هذا الاستقلال النظريّ الحادث إلى ظهور فكرة فئويّة مختصّة بطائفة معيّنة؛ حيث لم تحظَ بإجماع المجتمع العلميّ.

و على سبيل المثال كان بحث «إمكانيّة تعدّد قراءات النصّ» أحد الإفرازات المهمّة التي أنتجها هذا الاطلاع على المناهج الجديدة، وهو بحث يتمتّع بأهميّة خاصّة، فعلى حدّ تعبير محمّد مجتهد شبستري:

«لم يكن هناك أيّ معنى لإمكانيّة «تعدّد القراءات» إلاّ بعد ظهور الهرمنوطيقا الفلسفيّة بالمعنى الأعمّ، والاهتمام بحقيقة وواقعيّة اسمها النصّ.... وتبتني أبحاث الهرمنوطيقا الفلسفيّة على تغيير معنى «النصّ»، وطرح شيء اسمه «النصّ»، وإنّما أنتج هذه الأبحاث كلّ من فلسفة اللغة والتاريخ و«السيمانطيقا»[1] الجديدة»[2].

لقد طرح بعض المؤيّدين للعلمانيّة الإسلاميّة إمكانيّة تعدّد القراءات على أنّها الحلّ المناسب للأزمات التي أدّى إليها ـ على حدّ زعمهم ـ الفهم السائد للدين في عصرنا الحاضر. ففي نظرهم أنّ المجالات الثلاث «الشريعة» و«الطريقة» و«الحقيقة» ستبقى حاضرة في نظام إعادة القراءة وإعادة بناء

---

١. السيمانطيقيا: هو علم الدلالة والمعاني، راجع: Semantics، المترجم.

٢. محمد مجتهد شبستري، تأمّلات في القراءة الإنسانيّة للدين «تـأمّلاتى در قرائـت انسـانى از دين»، ص ١٨.

الهيكليّة، ولكن سينشأ في مجال الشريعة «تركيب» وترتيب جديدين[١].

و من الأفكار والتعاليم التي طرحها البعض الآخر من أنصار العلمانيّة الإسلاميّة بعد التعرّف على أبحاث نظريّة المعرفة والأبستمولوجيا هي فكرة «التوقّع من الدين» وتأثيرها على فهمه، فبحسب قول عبد الكريم سروش:

«إنّ فهم النصوص الدينيّة مرهون بتعيين وتحديد ما نضبو إليه ونريده من الدين وليس العكس، فإذا افترضنا أنّ إنساناً ما اعتقد بإمكان استخراج سفاسف أمور الحياة والعالم وعظائمها من الكتاب والسنّة، عندها سيجد في عبارات الدين معانيَ أخرى»[٢].

و يشير مفهوم «التوقّع من الدين» في نظر سروش إلى كلّ ما يمكن للدين أن يقوم به من مهامّ متنوّعة، وما جاء الدين لتحقيقه وأُعِدّ لأجله، ومن الواضح أنّ إمكانيّات الدين منوطة أولاً بتبيين جوهر الدين، كما أنّها منوطة من جهة أخرى بتلك الحاجات الإنسانيّة التي تجعل المرء يلجأ إلى الدين[٣]. ومن هنا، يمكن أن تترك توقّعاتنا من الدين أثراً بالغ الأهميّة على فهم النصوص الدينيّة، يتمثّل هذا الفهم في المرحلة الأولى ببلورة الفهم الجديد للدين.

و يرى أصحاب هذا الفهم أنّ فهمهم سيكون مصوناً من الخلط بين الأيديولوجيا والدين، وأنّ فهمهم المتميّز هنا سيجعل الدين في موقعه الحقيقيّ، ليصبح في النتيجة ديناً غير أيديولوجيّ. وعلى ذلك سوف يتغيّر الهدف الغائي للدين أيضاً، فالهدف الذي يتوخّاه الدين غير الأيديولوجيّ هو الآخرة وتحقيق السعادة الأخرويّة، ولن تكون الدنيا موضع اهتمام له إلاّ بقدر ما تحقّقه من سعادة أخرويّة، أو بقدر ما تعيق من تحقّقها، ولا يخفى أنّ هذا المقدار من

---

١. نفسه، ص ٢٥.

٢. عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت (المداراة والإدارة)، ص ١٣٥.

٣. نفسه، ص ١٣٨.

الاهتمام لن يحرّك المجتمع نحو العمل على التخطيط والتنظيم للدنيا بالمعنى المعاصر لها، وهو العمل الذي تقوم به الأيديولوجيّات وتوفّره للمجتمع.[١] ولهذا السبب يتمّ الفصل ـ بناء على هذا الفهم ـ بين مرجعيّة الدين في مجال وضع القِيم، وبين مرجعيّته في مجال التقنين وتنظيم الحياة السياسيّة. وبناء على هذا الفصل يمكن أن نشير إلى مدى قبول العناصر الأخلاقيّة الإسلاميّة وحدها في الحكومة ومستوى فاعلتيّها، وهو ما يعبّر عن تأثُّر الحكومة والحياة السياسيّة بالمبادئ الأخلاقيّة الإسلاميّة.

و من هنا يذكر **محمّد عابد الجابري** عدّة عناصر أخلاقيّة؛ كالشورى والمسؤوليّة الاجتماعيّة العامّة[٢]، ويؤكّد بذلك على إمكانيّة العثور على بعض القيم الأخلاقيّة التي أكّد عليها الإسلام والتي تأخذ مسألة الحكومة والحياة السياسيّة بعين الاعتبار، وذلك حتّى في ظلّ غياب تشريع نظام حكم إسلاميّ خاصّ، وكما أشرنا سابقاً، فإنّ هذه النظرة تعني القبول بمرجعيّة الدين في تحديد القيَم المتعلّقة بالحياة السياسيّة.

و مع أنّنا لسنا بصدد تصحيح أو تخطئة هذا الفهم الخاصّ للإسلام بوصفه ديناً من الأديان؛ بداهة أنّ دراسة ذلك لها مقامها الخاص، وهي خارجة عن هدف هذا الكتاب الذي تدور بحوثه حول دراسة النتائج المترتّبة على هذا الفهم للإسلام ضمن نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة واتّصافها بصفة الفئويّة والنخبويّة، إلا أنّنا نقول: إنّ نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة من خلال استنادها إلى نظريّة «فهم الدين في حدّه الأقل» قد فقدت سمة الإجماع والقبول العام في الأوساط العلميّة، ولم تستطع هذه الرؤية حتّى الآن أن تبني لنفسها الأسس العامّة والشاملة التي تبرّر وجودها، ولذلك فهي تفتقر إلى تدارك هذه الأسس من

---

١. نفسه، ص ١٩٨.

٢. محمّد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، نفسه، ص ٨٧ –٨٩ .

الناحية المعرفيّة أيضاً. ولا شكّ أنّ بلوغها هذه المرحلة من القبول والنفوذ إنّما يستدعي إقامة سلسلة من الأدلّة المعتبرة والمحكمة التي تمكّنها من القبول العام والواسع، الأمر الذي لم يحصل حتّى الآن، ونظراً لوجود هذه النظرة المجتزأة والفهم الخاصّ للدين، فمن غير المتوقّع حصول ذلك أبداً.

٣. عدم الانسجام الداخليّ

لا يخفى أنّ الانسجام الداخليّ والتناسب الذاتي في أيّ نظريّة هو أحد أهمّ الخصوصيّات الضروريّة التي لا بدّ من تحقّقها فيها. والمقصود من الانسجام الداخليّ هو التناغم والترابط الذاتي بين عناصر النظريّة الواقعة كمقدّمة في طريق إثبات أو بيان أو إنكار أيّة قضيّة من قضاياها. والنظريّة التي تمتاز بالانسجام الداخليّ هي تلك التي تخلو من أيّ (تناقض أو تعارض أو تنافٍ) بين مكوّناتها؛ فلو أنّ واحدةً من هذه الحالات الثلاث ألقت بظلالها على النظريّة لما أمكن حينئذ ادّعاء انسجامها. وهذه الحالات الثلاث ـ بترتيبها السالف ـ تُظهر مدى عدم الانسجام بين مكوّنات النظريّة. فمع وجود «التناقض» بينها سيكون عدم الانسجام في أقصى مراحله، وأما مع «التعارض» فإنّ مستوى عدم الانسجام سيتضاءل، وفي النهاية إذا كان هناك «تنافٍ» فسوف يضعف عدم الانسجام في تلك النظريّة إلى حدّه الأدنى. وعليه فمع تحقّق إحدى الحالات الثلاث سوف ينتج نوع من عدم الانسجام، بحيث لا يمكن ـ في النتيجة ـ أن نتوقّع الوصول إلى النتيجة المطلوبة والمناسبة منطقياً.

بناءً على ما سبق في الفصل الثالث من تحليل للمفاهيم، نلاحظ أنّ نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة غير حائزة على وصف الانسجام، سواء في ذلك من الناحية الداخليّة أو من حيث مكوّناتها التي تؤلّف وتشكّل إطارها الفكري. وعدم الانسجام هذا إن لم يكن من نوع التناقض، فسيكون ـ على الأقلّ ـ من نوع

التعارض أو التنافي . وبالتأمّل والتدقيق في المكوّنين الأوليّن للعلمانيّة الإسلاميّة سيظهر جليّاً عدم الانسجام فيما بينها؛ فمن جهة ـ وكما أوضحنا سابقاً ـ نلاحظ أنّ هذه النظريّة قد آمنت والتزمت بمرجعيّة خاصّة للدين في فهم وإيضاح القيَم المرتبطة بالحياة السياسيّة، بينما تعتقد ـ من جهة أخرى ـ برفض وإنكار مرجعيّته في تنظيم قوانين الحياة السياسيّة. وبعبارة أخرى: هي من خلال فصلها بين مجالي وضع القيَم والتقنين في الحياة السياسيّة، تقبل بمرجعيّة الدين في المجال الأوّل، وتنكرها في المجال الثاني. فهل هناك انسجام بين هذين المكوّنين؟!

و على الرغم من أنّ الفصل بين مجالي وضع القِيم والتقنين في الحياة السياسيّة ـ الاجتماعيّة هو أمرٌ مقبولٌ في حدّ نفسه، ولكن يبدو أنّ هذين المجالين مرتبط أحدهما بالآخر ارتباطاً وثيقاً؛ بحيث لا يمكن إثبات أمرٍ واحد دون الآخر؛ كأن نلتزم بمرجعيّة الدين في أحدهما وننفيه عن الآخر. وبعبارة أخرى: هناك نوع من التنافي ـ إن لم يكن تناقضاً أو تعارضاً ـ في هذا النفي والإثبات؛ فإذا تمّ القبول بمرجعيّة الدين في فهم وإيضاح القيَم الحاكية عن الحياة السياسيّة، فلا يمكننا بعد ذلك أنْ ننكر مرجعيّة الدين في التقنين. وفي الواقع، سيكون القبول بمرجعيّة الدين في تحديد القيَم متضمّناً ومستلزماً قبول مرجعيّته في التقنين كما لا يخفى. فحتّى مع كون مسألة تحديد القيَم ومسألة التقنين هما مجالان مختلفان من الناحيّة النظريّة الاعتباريّة، وبالتالي يمكن فصل أحدهما عن الآخر، إلاّ أنّه في الواقع ومن الناحية العمليّة يمكن عدّهما وجهين لعملة واحدة. فالدقّة التي تمتاز بها عمليّة التقنين للحياة السياسيّة ـ الاجتماعيّة تُظهر هذه العلاقة الوثيقة بينهما بشكل واضح وجليّ.

فصياغة القوانين الحياتيّة (السياسيّة . الاجتماعيّة) إنّما يتمّ تقنينها وتنظيمها في أيّ مجتمع من المجتمعات وفقاً للقيم المقبولة والمتّفق على شرعيّتها فيه،

فتنظيم الحياة (السياسيّة . الاجتماعيّة) وإدارتها هو مهمّة التقنين المعتمد على القِيم المقبولة في تلك الحياة السياسيّة. من هنا، ومع القبول بموقعيّة الدين في تحديد القيَم الناظرة إلى الحياة السياسيّة، لا يمكن القيام بعمليّة التقنين في المجتمع السياسيّ دون الرجوع إلى المصادر والنصوص الدينيّة المرتبطة بها؛ ذلك أنّ هذا الرجوع مهمّ وضروريّ ـ على الأقل ـ في فهم القيَم، وكذلك في التأكّد من عدم تخلّف تلك القوانين عنها. والرجوع إلى تلك النصوص من أجل التقنين يعني القبول بمرجعيّة الدين في تنظيم الحياة السياسيّة، وهكذا فلا يمكن القبول بمرجعيّة الدين في مجال تحديد القِيم، دون القبول في الوقت ذاته بمرجعيّته في مجال التقنين، وهذا ما يوجب عدم الانسجام الداخليّ في هذه النظريّة.

و كما هو واضح، فإنّ هذا النقد ناظر إلى العلمانيّة الإسلاميّة بوصفها أطروحة ونظريّة متكاملة، وعليه، فتكوّن العلمانيّة الإسلاميّة من مكوّنات داخليّة غير منسجمة يسقطها عن استحقاقها صفة النظريّة الموفّقة والناجحة التي تمتاز بالقيمة العلميّة.

إنّ إعمال الدقّة في ما ذهب إليه بعض من التزم بالفصل بين مجالَي وضع القيَم والتقنين ـ كنموذج ومثال ـ سيوضّح لنا بشكل جليّ مدّعى هذا الكتاب. فـ **محمّد مجتهد شبستري** مثلاً يذكر فهرساً من القيَم الأساسيّة الناظرة إلى الحياة السياسيّة، وذلك في حاشية كتاب: «الهرمنوطيقا بين الكتاب والسنّة» «هرمنوتيك، كتاب وسنت» نقلاً عن **محمّد المبارك** في كتاب: «نظام الإسلام والحكم والدولة»، وذلك على النحو التالي:

١. وجوب انتخاب رئيس الدولة على أساس آراء أصحاب الرأي والخبراء من جهة، ومن جهة أخرى، بناءً لرأي عموم الأمّة.

٢. وجوب تقييد الدولة بقواعد ومقرّرات الشريعة.

٣. وجوب التشاور عند وضع القوانين والخطط من قبل الدولة.

٤. مسؤوليّة الدولة أمام الأمّة.

٥. امتلاك الأمّة حقّ محاسبة الدولة ومراقبتها وتوجيه النقد إليها.

٦. الملكيّة الاجتماعيّة لبيت المال.

٧. تساوي كلّ المواطنين أمام القانون.

٨. إدارة المجتمع على أساس العدالة.

٩. مراعاة حقوق الإنسان.

١٠. مسؤوليّة المجتمع أمام الحاجات الماديّة والمعنويّة للمواطنين.

١١. وجوب انقياد المواطنين لقوانين الدولة وخططها[١].

إنّ التدقيق في هذه المبادئ القِيميّة، يبرز بوضوح وجلاء عدم إمكانيّة الفصل بين مجالَي وضع القِيم والتقنين في بحث مرجعيّة الدين ـ أو عدم مرجعيّته ـ في الحياة (السياسيّة . الاجتماعيّة) . وعلى سبيل المثال، ينصّ المبدأ الثاني على ضرورة تنظيم الحياة السياسيّة على أساس قواعد الشريعة ومقرّراتها، ولا شكّ أنّه لا يمكن القبول بهذا المبدأ القِيميّ دون القبول بمرجعيّة الدين في تحديد قوانين النظم السياسيّة. وكذلك المبدأ السادس الذي يقرّ بالملكيّة الاجتماعيّة لبيت المال وبالميزانيّة العامّة. فالقبول بهذا المبدأ ـ في الواقع ـ هو بنفسه ملهمٌ بضرورة تنظيم نوع ونمط خاصّ من الملكيّة فيما يتعلّق ببيت المال والميزانيّة العامّة في المجتمع السياسيّ، وهو أمرٌ لا يتحقّق إلا بالعودة إلى النصوص والمصادر الدينيّة. وكيف يمكن لنا تطبيق المبدأ التاسع (مراعاة حقوق الإنسان) بغير معرفة حقوق الإنسان المحدّدة والمعيّنة من قبل

---

١. محمّد مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت (الهرمنوطيقا، الكتاب والسنّة)، ص ٦٤، الحاشية ٣ .

الشرع؟ وكمثال آخر: كيف يمكن التصديق بالقيمة الدينيّة الواردة في البند الحادي عشر من (وجوب طاعة الناس للقوانين والخطط الموضوعة من قبل الدولة) من دون تعيين حدود هذه الطاعة وتحديد مقدارها من النصوص والمصادر الدينيّة؟ فهذه النظريّة تفترض أنّ هذه القواعد هي قيَم دينيّة، ولا يمكن الإجابة عن الأسئلة السابقة من خلال الرجوع إلى مصادر أخرى غير الدين، حتّى لو كانت تلك التشريعات المدنيّة التي تطال حقوق الإنسان. ومن هنا فلا يمكن الفصل بين مجالَي وضع القيَم والتقنين في الحياة (السياسيّة . الاجتماعيّة)، والقبول بمرجعيّة الدين في أحدهما وإنكارها في الآخر. وكما مرّ فإنّ هذين الأمرين مترابطان تماماً؛ بحيث يسري الحكم المنطبق على أحدهما إلى الآخر أيضاً.

وكما لا يخفى، فلا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه النقيصة البارزة في هذه النظريّة هي غير المشكلة التي قد تعاني منها من ناحية فهمها للدين. فحتى لو قبلنا بالفصل والتفكيك السابق اعتماداً على الحجج والاستدلالات المتأتّية من خارج الدين ـ مع ما في ذلك من نقائص ـ فإنّه سيبقى مفتقراً إلى حماية الدين ومساعدة وتأييد الحجج والاستدلالات التي ينبغي لها أن تتكوّن وتتشكّل من داخل الدين أيضاً. ومن هذا المنطلق، لا مناص لهذه النظريّة من الاستدلال على هذا الفصل إلا من خلال الرجوع إلى النصوص الدينيّة نفسها؛ لأنّ التمسّك بأدلّة وبراهين من خارج الدين لا يكفي بنفسه، ولكن كما أشرنا سابقاً أيضاً، فإنّ التحقيق في صحّة ـ أو عدم صحّة ـ فهم المؤيّدين لهذه النظريّة ليس هدفاً مباشراً لهذا الكتاب، ولا هو موضوعه الأساس، إلا أنّنا نكتفي بإشارة بعض الإشارات إلى نتائج وإفرازات هذا الفهم، كونه المبنى الأساس المفترض لنظريّة العلمانيّة الإسلاميّة.

٤. تضييق مفاهيم العلمانيّة وإحداث خلل فيها

ممّا لا شكّ فيه أنّ العلمانيّة ـ بصورة عامّة ـ من المكوّنات الأساسيّة لهذه النظريّة، مضافاً إلى الفهم الخاصّ الذي يعرضه مؤيّدو العلمانيّة الإسلاميّة عنهما هما. ومن هنا، لا بدّ في هذه النظريّة أن يُحفظ المفهوم الأصليّ للعلمانيّة فيها؛ لأنّه الأساس الذي تبتني عليه. فتضييق المفاهيم التي تشكّل المبادئ البنيويّة لأيّة نظريّة من النظريّات إنّما يؤدّي إلى اعوجاج وإعاقة في فهمها وتشوّه في التصوّرات الكامنة داخل تلك النظريّة. وأكثر ما تبرز مشكلة تضييق المفاهيم إنّما هو في تلك النظريّات التي تتّخذ شكل النظريّات المركّبة وأحياناً الالتقاطيّة، والتي تؤلّف عناصرها جنباً إلى جنب ليُسعى بعد ذلك إلى عرضها كنظريّة واحدة ومتكاملة. وفي هذه الحالة، لا يمكن للنظريّة المركّبة أن تبرز أو أن تعكس بوضح مقصود تلك العناصر ومعناها، وسينتج عن هذا السبب فهم وتصوّر خاطئ لا يمكّنه محاكاة تلك النظريّة. وبعبارة أخرى: إنّ سوء الفهم لأيّة نظريّة ليس سوى نتيجة طبيعيّة لسوء الربط بين مفاهيم تلك النظريّة، وعلى أثر ذلك، سيكون الربط العقيم بين المفاهيم عائقاً أمام المخاطب ومانعاً له عن استلهام الفهم الصحيح لتلك المفاهيم والمكوّنات؛ وبالتالي سيكون عائقاً عن فهم النظريّة ككلّ.

و في هذا المجال، نلاحظ أنّ فكرة العلمانيّة الإسلاميّة قد منيت بنوع من التضييق والتقييد لمفاهيم مكوّنات أصل فكرة العلمانيّة ومبادئها وعناصرها. والمقصود من تضييق المفاهيم ليس تقليص دائرة العلمانيّة وإقصائها عن الساحة، وبالتالي انخفاض مستوى استيعابها لدائرة العالم والحياة، لما يؤول إلى انحسارها وحصرها بخصوص الحياة السياسيّة فحسب، الأمر الذي تمّت دراسته مفصّلا في الفصل الثاني من الكتاب، وإنّما المراد من ذلك هو: عدم

الالتفات إلى أحد الأبعاد المهمّة لمفهوم العلمانيّة؛ فعلى سبيل المثال، نجد أنّ محمّد عابد الجابري قد عمد إلى تضييق مفهوم العلمانيّة لتصبح بمعنى العقلانيّة، واعتبر أنّ المراد من العقلانيّة هو صدور الأفعال والممارسات السياسيّة من العقل ومن معاييره المنطقيّة والأخلاقيّة[1]. ومن هنا فإنّنا نلاحظ أنّ هذه العبارة تؤكّد على تحويلها إلى العقلانيّة. كذلك الأمر عند عبد الكريم سروش حيث يستعرض مفهوم العلمانيّة، حيث يقول:

«ليست العلمانيّة سوى عقلنة التدابير الاجتماعيّة وجعلها علميّة....، ويجب أن نعرف بأنّ «العلمانيّة» هي بمعنى: «كون الشيء علميّاً أو جعله علميّاً»، ويجب أن نعدّ هذا المعنى أدقّ ترجمات كلمة «Secularism»».

فرغم إمكانيّة الالتزام بصحّة هذه التعابير التي تنال العلمانيّة في مجالها الخاصّ، إلاّ أنّها لا تبرز ـ على الأقل ـ أحد أبعاد مفهوم العلمانيّة. وعلى حدّ قول أحد الكتّاب في نقده لفهم بعض المثقّفين الإيرانيّين؛ ومن جملتهم عبد الكريم سروش:

«إنّ للعلمانيّة جانباً آخر مهمّاً أيضاً، وهو ما زال مخفيّاً بأكمله عن فكر عبد الكريم سروش (و لا ندري أعن بصيرة كان ذلك أم عن غير بصيرة؟)، وهو نفس «جعل الدين دنيويّاً». وهنا نرى أنّ المسيحيّة واليهوديّة قد هيّأت لنفسها إمكانيّة الخروج عن قيمومة الدين والتحرّر من سلطته... إنّ الحديث هنا هو عن «إصلاح الدين وتطبيقه وعصرنته»، ففاعل «عمليّة العلمنة» هنا ومفعوله هو نفس الدين... وللعلمانيّة أصلٌ في حركة «الإصلاح الديني» و«البروتستانتيّة»، فهذا الفهم الخاصّ للدين يعتمد على علاقة الإنسان المباشرة مع الله، وهي

---

١. محمّد عابد الجابري، نفسه، ص ١١٣ .

الإيمان والوجدان الذهنيّ لكلّ فرد، بعيداً عن سلطات الكنيسة ومسؤوليها، وبذلك ينفتح الطريق أمام الإنسان لـ «الحكم الذاتيّ» «في هذا العالم»»[1].

فمع كون هذه الفقرات المنقولة طويلة، إلاّ أنّها تُبرز النقص الموجود في فهم أنصار العلمانيّة الإسلاميّة لمكوّنات العلمانيّة بشكل واضح وجليّ، ويبدو أنّ هذا التضييق في مفهوم العلمانيّة لم يكن قد حصل عند بعض أصحاب الفكر الدينيّ المعاصر، حيث لم يتمّ الالتفات إلى هذا البعد من أبعاد العلمانيّة. وكنموذج على ذلك نرى أنّ نصر حامد أبو زيد كان يرى في تعريفه لمفهوم العلمانيّة أنّها في جوهرها ليست سوى التأويل الواقعيّ والفهم العلميّ للدين.[2] وهذا التعريف يصوّر أنّ العلمانيّة مرادفة لجعل فهم الدين علميّاً. وْلهذا السبب نراه ينسجم في تصويره هذا مع العلمانيّة ـ بكسر العين ـ بمعنى جعل فهم الدين علميّاً . وفي عمليّة العلمنة، تصبح الساحة الاجتماعيّة وتدبير شؤون المجتمع علميّة، وكذلك سينتج فهماً علميّاً للدّين وللمفاهيم الاجتماعيّة.

من هنا، أعتقد أنّ هذه التعابير المختلفة تعكس الخلل المفهوميّ في رؤية أنصار العلمانيّة الإسلاميّة. وهذا الخلل المفهوميّ يعكس ـ قبل كلّ شيء ـ عدم انسجام العلمانيّة من حيث أسسها مع الفكر الدينيّ التقليديّ السائد، ولهذا نرى أنّ هناك سعياً حثيثاً لإيجاد نوع من الانسجام في بنيتها من خلال سلسلة من الإجراءات والتدخّلات، الأمر الذي لم يُنتج حتّى الآن سوى إيجاد خلل في المفاهيم لا غير. وعلاوة على ذلك، يمكننا أن نقول: إنّ هذه التعابير التي تتناول العلمانيّة لا يربطها مع تاريخ العلمانيّة أيّ رابط مفهوميّ أصلاً.

---

١. شيدان وثيق، لاييسيته چيست؟ (ما هي العلمانيّة؟)، ص ١٨١ ـ ١٨٢ .

٢. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (نقد گفتمان دينى ترجمه للفارسيّة: حسن يوسفي اشكوري، ومحمّد جواهر كلام، ص ٥٦ من النسخة الفارسيّة).

٥. العجز عن طرح نظريّة بديلة عن الدولة الدينيّة

يُنتظر من أيّ تيّار فكريّ سياسيّ ناهض أن يقدّم أطروحته النظريّة حول النظام السياسيّ الذي يرتضيه، وخصوصاً إذا كان هذا التيّار من تلك الأنظمة التي تجعل التنظير للحياة السياسيّة واحداً من أهمّ أهدافها. وبعبارة أخرى: من الطبيعي أن نتوقّع من كلّ حركة فكريّة سياسيّة بعد إنكارها ونقدها لكلّ أنواع الأنظمة السائدة ورفضها لجميع الاتّجاهات السياسيّة الرائجة، أن تطرح هي بدورها النظام السياسيّ الأمثل البديل الذي يحاكي أفق تفاعلها الإيجابي أثناء حركتها الميدانيّة، فإن قامت بذلك كانت نظريّتها متكاملة، وأمّا إذا اتخذ التيّار الفكري موقفاً سلبياً، ولم يخطُ خطوةً باتجاه التفاعل الإيجابي الملقى على عاتقه، فلا شك حينئذٍ أن يحكم على هذه النظريّة حكماً سلبياً؛ كونها لم تشتمل على الحدّ الأدنى من خصائص النظريّة المتكاملة والصائبة. وبإمكاننا أن نخضع نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة لدراسة نقديّة من هذه الزاوية أيضاً.

و كما سبقت الإشارة إليه في الفصل الأوّل، فقد وسم الطابع السلبيّ العلمانيّة بطابعه، وذلك منذ بداية تسلّلها إلى العالم الإسلاميّ؛ حيث صبّ أنصار العلمانيّة جلّ اهتمامهم على نقد الخلافة وإنكارها بما تمثّله من نظريّة للحكم في النظام السياسيّ الإسلاميّ، وبما تمثّل من نظريّة مستوحاة من النصوص والمصادر الدينيّة. ففي أوائل القرن العشرين، عمل هؤلاء من خلال اتجاههم السلبيّ في التعاطي مع نظام الخلافة على نفي الارتباط بين هذا النظام وبين النصوص والمصادر الدينيّة. ومن هنا ـ وكما تقدّم ـ كانت الحالة السلبيّة هي الطاغية على العلمانيّة الإسلاميّة في أفكار الجيل الأوّل من أنصارها. أمّا في أواخر القرن العشرين، فقد سعى العلمانيّون المسلمون من خلال الاتّجاه الإيجابيّ إلى تجاوز هذه الخصلة السلبيّة، وعملوا على تقديم أطروحةٍ نظريّة

تحاكي النظام السياسيّ المزعوم.

لقد هدفت أبحاث الفصل الثاني إلى بيان الأسس المعرفيّة والأبستمولوجيّة لنظريّة العلمانيّة الإسلاميّة، أمّا فقرات الفصل الثالث، فقد حاولت تحديد مكوّنات هذه النظريّة وعناصرها، وقد فسّرها أنصارها في النهاية بمعنى «فصل الدين عن الدولة»، وتمتّعت على أيديهم وجهود أقلامهم بمزيد من البيان والتوضيح، تماماً كما هي عليه في كتابات هذا الجيل الجديد من العلمانيين. بيد أنّ هذه الأطروحة النظريّة لم تستغنِ عن نموذج نظريّ يختصّ بها، فكان آخر ما توصّلت إليه أفكار ذويها هو أنموذج «الديمقراطيّة». حيث يعبّرون عنه بعباراتٍ مختلفة منها: «الدولة الديمقراطيّة الدينيّة»، و«دولة المتديّنين الديمقراطيّة»، و«الديمقراطيّة الأخلاقيّة»، و«الديمقراطيّة في حدّها الأقل» . ولكنّ القاسم المشترك بين كافّة هذه التسميات هو قبولها بنموذج «الدولة الديمقراطيّة» كبديل عن «الحكومة الدينيّة» بمعناها السائد. وبعبارة أكثر وضوحاً: يبحث مؤيّدو هذه النظريّة عن أنموذج نظريّ لدولتهم العلمانيّة بين أشكال الدولة الديمقراطيّة، واضعين في مخيّلتهم نموذجاً يحمل خصائص الديمقراطيّة، ويمتاز معها بنوع من الانسجام مع الدين والمبادئ الأخلاقيّة والثقافيّة التي يختصّ بها المجتمع الإسلاميّ. ولذا فإنّ نظرة أنصار العلمانيّة المسلمين إلى الديمقراطيّة هي نظرة تختصّ بهم، وهي اليوم ـ كما يشير **محمّد عابد الجابري** ـ ليست موضوعاً تاريخيّاً، وإنّما هي ـ قبل ذلك وبعده ـ إحدى ضرورات العصر. فهي من المقوّمات الضروريّة للإنسان المعاصر، ذلك الإنسان الذي لا يُنظر إليه كفرد من أفراد «الرعيّة» فحسب، وإنّما يتحدّد كيانه من خلال مجموعة من الحقوق الديمقراطيّة، وفي مقدّمتها حقّ انتخاب الحكّام ومحاسبتهم وعزلهم...، إذنْ يجب أن لا ننظر إلى مسألة الديمقراطيّة من أفق إمكانيّة تحقّقها في مجتمع معيّن، وإنّما يجب أن ننظر إليها من زاوية ضرورة

تثبيت أركانها وإيجاد أدواتها والعمل بها بعنوانها أمراً ضرورياً[١].

و وفق هذا السياق يطرح أصحاب هذه النظريّة فكرة الانسجام بين الديمقراطيّة والإسلام. ويبدو أنّ ادّعاءهم هذا هو أحد أهمّ أركان نظريّتهم؛ فهو يتموضع في دائرة الهدف الأساس من العلمانيّة بما هي إحدى التيّارات الفكريّة السياسيّة في العالم الإسلاميّ. وممّا يؤيّد هذه النتيجة ما ورد في سطور مقدّمة كتابنا هذا، من أنّ ظهور تيار العلمانيّة كان نتيجة لطرح مسألة «بناء الدولة» بُعَيد ظهور مشكلة «التخلّف» التي عانى منها المسلمون على صعيد الحياة السياسيّة. فلا بدّ في النهاية من الإجابة على التساؤلات التي أفرزتها تلك المشكلة، إجابة شافية تجتثّ جذورَها الراسخة في تاريخ العالم الإسلاميّ، وغير خفيّ أنّ السبيل الأوحد إلى ذلك هو تقديم نظام بديل يكفل رسم خارطة لبناء الدولة.

و بعد دراستنا النقديّة لمكوّنات نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة، وبعد اختبارنا لمستوى الانسجام الداخليّ لهذه المكوّنات ومدى ما تتمتّع به من سلامة في تكوين المفاهيم وقوّة في الاستدلال، فقد آن الأوان للخوض في تلك المسألة الأساسيّة؛ وهي هل كانت هذه النظريّة موفّقة في عرض «البديل» وإعطاء نموذج النظام السياسيّ الذي ترجوه؟ وهل يمكن اعتبار «الدولة الديمقراطيّة» ـ مع تبعاتها المختلفة المذكورة سابقاً ـ بديلاً عن «الدولة الدينيّة»؟ وسوف نجيب عن هذه الأسئلة معتمدين المنهج النظريّ مثلما اعتمدناه فيما سبق، غير ملتفتين في محاكمتنا هذه إلى كيفيّة تطبيق هذا النموذج على صعيد السياسة والاجتماع في الدول الإسلاميّة؛ فلا شكّ أنّ الضرورة تقتضي أن نقيّم مدى نجاح هذا النموذج النظريّ أولاً ثمّ ننتقل إلى دراسة مستوى نجاح الدول الديمقراطيّة في العالم الإسلاميّ، بالإضافة إلى الدول العلمانيّة.

---

١. محمّد عابد الجابري، الديمقراطيّة وحقوق الإنسان، ص ١٣١ .

و من مجموع الملاحظات السابقة ندرك بوضوح ما تعانيه نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة من العجز عن تقديم نظريّة «بديلة». وما هذا العجز إلا نتيجة لعوامل متعدّدة، نحاول فيما يلي أن نشير إلى بعضها باختصار.

١ـ٥. الخلط بين مفهومي الدولة العلمانيّة والدولة الديمقراطيّة الدينيّة

يعتبر مفهوم الدولة العلمانيّة في نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة مرادفاً لمفهوم الدولة الديمقراطيّة الدينيّة، وكأنّ بينهما نوعاً من الاتّحاد في نظرهم، وببيان آخر: يَعتقد بعض أصحاب هذه النظريّة بانسجام الدولة العلمانيّة مع الدولة الديمقراطيّة الدينيّة، وفي نظرهم إنّ هذا الانسجام هو نتيجة الاعتقاد بالاتّحاد على مستوى مفاهيم أخَر، كالاتّحاد بين مفهومَي الدولة العلمانيّة والدولة الديمقراطيّة، والاتّحاد بين مفهومَي الديمقراطيّة والحكومة المبنيّة على رأي الأكثريّة. وهم يعملون من خلال ذلك على بناء هيكليّة لحكومة ديمقراطيّة دينيّة تصلح بديلاً نظريّاً عن الحكومة الدينيّة. وعلى سبيل المثال: يعتقد **مصطفى مَلكيّان** أنّ الارتكاز على المعتقدات الدينيّة كأساس للحياة الاجتماعيّة، مع الاحتفاظ بالحكومة الديمقراطيّة إنّما يقبل التحقّق في صورة واحدة فقط، يبيّنها بقوله:

«عندما يقول أكثر الناس في مجتمع معيّن (أو في الصورة المثلى جميعهم): إنّنا ومع علمنا بأنّ المعتقدات الدينيّة غير قابلة للتنفيذ فعلاً، ورغم افتقارنا لأيّ دليل على صدقها أو كذبها، نتبنّى هذه المعتقدات ونجعل منها أساساً لحكومتنا، وإنّا نريد في المجتمع الذي سنبنيه بأيدينا أن تكون المعتقدات الدينيّة هي الأساس لاتّخاذ القرارات العامّة. ففي هذه الحالة يمكن قيام حكومة دينيّة (تقوم على المعتقدات

الدينيّة) ولا تتنافى في الوقت نفسه مع العلمانيّة؛ لأنّ الناس يقولون: هذه هي رغبتنا»[١].

و كما هو ملاحظ، نجد في هذه العبارات كلا النوعين من الاعتقاد باتّحاد المفاهيم وتساويها. ويتبلور ذلك من خلال مفهوم «الأكثريّة»، وعلى أساس هذا المفهوم، فالحكومة التي قبِلَ أكثر الناس فيها بالارتكاز إلى العقائد الدينيّة هي التي تمثّل المصداق للحكومة الديمقراطيّة والدينيّة معاً، وهي التي تنسجم في الوقت نفسه مع العلمانيّة.

و من جهة أخرى، يكثّف **عبد الكريم سروش** ـ كواحد من منظّري العلمانيّة الإسلاميّة ـ من مساعيه في هذا السبيل لإيجاد تلك الهيكليّة للنظام السياسيّ البديل، وهو يحاول بسعيه هذا أن يقدّم جواباً عن السؤال الذي تطرحه إشكاليّة بناء الدولة في التاريخ المعاصر. وكان سروش قد تحدّث في كتاباته ومؤلّفاته عن حكومة المتديّنين وعن حكومة الديمقراطيّة الدينيّة، ثمّ ومتابعةً لأعماله التنظيريّة تلك، تحدّث في جامعة طهران عام ١٣٨٣[٢] عن «الديمقراطيّة في حدّها الأدنى»[٣] في مقابل « الديمقراطيّة في حدّها الأقصى»[٤]، فاعتبر الأولى نوعاً من الديمقراطيّة التي يمكن فيها أن يُنصّب الحكّام ويُنتقدوا ويُعزلوا. وفي الواقع، يعيّن لنا هذا المعيار الحدودَ الأقلّ للحكومة الديمقراطيّة، وبهذه الحدود يمكن خلال عمليّة تحقيق الديمقراطيّة أن نميّز الديمقراطيّة في حدّها الأدنى عن نظيرتها في حدّها الأقصى، والمرادفة بحسب نظر سروش

---

١. مصطفى ملكيان، «سكولاريسم وحكومت دينى» در: عبد الكريم سروش وديگران، سنت وسكولاريسم («العلمانيّة والحكومة الدينيّة» عند: عبد الكريم سروش وآخرين، التراث والعلمانيّة)، نفسه، ص ٢٥٧ .

٢. التاريخ هنا هو التاريخ الهجري الشمسي، وهو يوافق سنة ٢٠٠٤ ميلادي، المترجم.

٣. أصلها في الفارسيّة «دموكراسى مينى ماليستى يا حد اقلى»، المترجم.

٤. أصله في الفارسيّة «دموكراسى ماكسيماليستى يا حد اكثرى»، المترجم.

للديمقراطيّة الليبراليّة. وكما هو واضح، فقد لُخّصت مصاديق «حـق الأكثريّـة» في هذا البيان ضمن موارد ثلاثة: نصب الحكّام، انتقادهم، وعزلهم، وبذلك يـتمّ الاعتراف بالحكومة الديمقراطيّة الدينيّة. ومع غضّ النظر عـن أنّ هـدف عبـد الكريم سروش من نظريّته هذه هو الإعداد النظريّ والعمليّ للانتقال بـالظروف الراهنة إلى الديمقراطيّة بمعناها الواقعيّ، أو أنّ هدفه بيان عدم اعتقـاده أساسـاً بالديمقراطيّة في حدّها الأقصى، وأنّ مـا يتبنّـاه هـو الديمقراطيّـة فـي حـدّها الأدنى[١]، مع غضّ النظر عن كلّ ذلـك فمـن الواضـح أنّ هـذه الفكـرة تشـتمل كسابقتها على الاعتقاد بوحدة المفاهيم المتقدّمة. وهي بصورتها هذه قد ضيّقت مفهوم الديمقراطيّة وحصرته بـرأي الأكثريّـة، كمـا لخّصـت الديمقراطيّـة فـي مصاديقها الثلاثة: نصب الحكّام، انتقادهم، وعزلهم، هذا مـن جهـة. ومـن جهـة أخرى، فقد عكست هذه الرؤية سعيَ سروش لإيجاد الانسجام بين هذا النظـام البديل وبين التفسير العلمانيّ للدين (المتمثّل بإنكار مرجعيّة الدين فـي تنظـيم القوانين، وقبولها في تحديد قيَم الحياة السياسيّة). وعموماً نستشعر في مساعي سروش أيضاً ـ كما شهدنا عند ملكيان ـ تلك الهواجس وذلك الحـرص علـى إنشاء هيكليّة لحكومة بديلة، تمتاز بمزايا ديمقراطيّةٍ علمانيّةٍ وفي الوقت نفسـه دينيّة.

و من هنا، يتّضح اعتقاد العلمانيّة الإسـلاميّة بالاتحـاد بـين مفهـوم الدولـة العلمانيّة ومفهوم الدولة الديمقراطيّة، وبين مفهوم الدولـة الديمقراطيـة ومفهـوم

---

١. للاطلاع على خلاصة هذه المحاضرة وبعض الانتقادات المطروحة حولها، راجع كتاب: رضـا خجسته رحيمي، «دموكراسى مينى ماليستى ومنتقـدانش» (الديمقراطيّـة فـي حـدّها الأدنـى ومنتقديها)، جامعة نو، رقم: ٢٣، شهر دي: ١٣٨٣ هـ ش.، ص ٦ . وكذلك قد تمّ بحـث هـذه النظريّة في المصدر التالي من زوايا مختلفة: فصلنامه فرهنگى ـ فلسفى مدرسه (المجلة الثقافيّة ـ الفلسفيّة الفصليّة «المدرسة»)، رقم ١، بهار ١٣٨٣ هـ.ش، قسم نگاه ويژه.

الحكومة القائمة على رأي الأكثريّة. ومن الواضح جداً أنّ هذا الاعتقاد هو علامة على الخلط بين المفاهيم، فلا يمكن اعتبار الدولة العلمانيّة مترادفة مع الديمقراطيّة، ولا يمكن عدّ الديمقراطيّة مترادفة مع الحكومة المرتكزة على رأي الأكثريّة. وليس هناك أيّ ارتباط ولا تلازم منطقيّ أو مفهوميّ بين هذه المفاهيم بأيّ شكل من الأشكال. فالدولة العلمانيّة يمكن أن تكون ديمقراطيّة أو غير ديمقراطيّة، وكلّ حكومة لا تقبل بمرجعيّة الدين في عمليّة تنظيم قوانين الحياة السياسيّة هي حكومة علمانيّة وفقاً لتعريف العلمانيّة؛ سواءً كانت تلك الحكومة ديمقراطيّة أم غير ديمقراطيّة. ومن خلال إطلالة سريعة على الحكومات العلمانيّة في العالم يمكن لنا أن نثبت هذا المدّعى؛ حيث إنّنا نعثر من بينها على بعض الدول الديمقراطيّة كبعض الدول الأوروبيّة، كما نرى دولاً غير ديمقراطيّة نظير بعض الدول الآسيويّة التي تتمتّع بنظام ملكيّ وما شابهه. ومن جهة أخرى، حتّى لو تمتّع الأخذُ برأي الأكثريّة بالقبول بأحد الأركان الأساسيّة للديمقراطيّة، إلاّ أنّ هذا المعيار يرتبط ـ من جهة ـ بالديمقراطيّة الحديثة، ومن جهة أخرى، لا يُعدّ إلاّ واحداً من أركانها، وليس ركنها الأوحد الذي يمثّل جوهرها. وبناءً على ذلك فإنّ الاعتقاد باتّحاد المفاهيم المتقدّمة يظهِر جليّاً الخلط بين مفهومَي الدولة العلمانيّة والدولة الديمقراطيّة الدينيّة.

٢ـ٥. التناقض الجوهريّ بين الدولة العلمانيّة والدولة الدينيّة [الإسلاميّة]

إنّ التناقض الجوهريّ بين الدولة العلمانيّة والدولة الدينيّة (الإسلاميّة) هو من العوامل الأخرى التي أدّت إلى عجز العلمانيّة الإسلاميّة عن طرح نظريّة «بديلة». فقد أدّى التناقض الجوهريّ بين هاتين الأطروحتين في بناء الدولة، إلى حصول تناقض في مفهوم الحكومة الديمقراطيّة الدينيّة بناءً على فهم العلمانيّين المسلمين لها. والمقصود من التناقض الجوهريّ ذاك الناتج عن

تناقض العناصر الأساسيّة لكلّ من الدولة العلمانيّة والدولة الدينيّة. وكما أشرنا سابقاً فالعنصر الأساس للدولة العلمانيّة هو إنكار مرجعيّة الدين في تنظيم قوانين الحياة السياسيّة، والعنصر الأساس للدولة الدينيّة هو القبول بهذا النوع من المرجعيّة. فالإنكار والقبول، أو نفي وإثبات مرجعيّة الدين في تنظيم الحياة السياسيّة، هو مؤشّر واضح على التناقض وعدم الانسجام في الأسس. وحيث أنّ هذا التناقض جوهريّ فهو داخليٌّ أيضاً. فالدولة العلمانيّة إذاً متناقضة في عمقها مع الدولة الدينيّة.

و يمكن إرجاع هذا التناقض الجوهريّ بين الدولة العلمانيّة والدولة الدينيّة إلى ما شهدته نظريّة العلمانيّة من عمليّات تضييق للمفاهيم. وكما تقدّم مفصّلاً فقد تبدّل مفهوم العلمانيّة ضمن هذه العمليّات من مستوى العلاقة بين الدين والدنيا إلى العلاقة بين الدين والدولة. ومن هنا، إذا ما التفتنا إلى نفي وإثبات ذلك العنصر المشترك المتمثّل بمرجعيّة الدين في عمليّة تنظيم الحياة السياسيّة؛ فسيبرز حينئذ التناقض؛ وبناءً عليه، فلو لم يخضع مفهوم العلمانيّة لهذا التضييق؛ بأن تمّ استخدام عبارة العلمانيّة في معناها الأصليّ، لكان التناقض أشدّ وضوحاً. وكما يقول بعض الكتّاب:

> «تنظر العلمانيّة... في مفهومها الأصليّ إلى علاقات الدين والدنيا: الدين الذي يصبح دنيويّاً، والدنيا التي تستقلّ وتخرج عن سلطة الدين وقيمومته. وهنا، تخرج السياسة بشكل خاصّ عن دائرة نفوذ الدين وقيموميّته. وهكذا تنفي «العلمانيّة» (و بطريق أولى الحكومة اللادينيّة) كلّ أنواع «الحكومة الدينيّة»؛ سواء انتُخبت حكومة تلك الدولة العلمانيّة انتخاباً ديمقراطيّاً أم غير ديمقراطيّ؛ حيث لا تشكّل طريقة الانتخاب موضوعاً للدولة اللادينيّة ولا للعلمانيّة»[1].

---

١. شيدان وثيق، نفسه، ص ٢٠٠.

و بناءً على ذلك؛ فسواءً تمّ تضييق مفهوم العلمانيّة أو استعملت بمعناها الحقيقيّ بغير تصرّف، فإنّ التناقض الجوهريّ بين الدولة العلمانيّة والدولة الدينيّة متحقّق في الحالين معاً، لكن مع وجود تفاوت في الشدّة والضعف بينهما، ومع وجود هذا التناقض لا يمكن القبول بالعلمانيّة الإسلاميّة كنظريّة بديلة في مقابل الحكومة الدينيّة التقليديّة السائدة.

٦. انعدام التلاؤم مع الظروف

إنّ أحد المعايير المهمّة لنجاح أيّة نظريّة هو اتّصافها بسمة «التلاؤم»*. ويهتمّ هذا المعيار بالجانب الخارجيّ والعمليّ للنظريّة، مضافاً إلى اهتمامه بالجانب الداخليّ والبنيوي النظريّ لها أيضاً، وهو يساعد على رسم خطّة عمل وثيقة الصلة برؤيةٍ نظريّةٍ تمتاز بالقيمة العلميّة والاعتبار. ونعني بـ «التلاؤم» التناسب بين النظريّة ومدى تكيّفها وظروفها السياسيّة وانسجامها مع الأوضاع الاجتماعيّة المحيطة التي تيسّر عمليّة تطبيقها. ولا يمكن لأي نظريّة أن تتّسم بهذه الخصوصيّة ما لم تتهيّأ الظروف المناسبة لتحقيق نتائجها المرجوّة وبلوغ غاياتها، وبغير ذلك سوف يعوزها الفشل حتّى وإن تمتّعت بالانسجام والائتلاف الداخليّ. وبعبارة أخرى لا يمكن لنظريّة أن تتربّع على عرش القبول إلا إذا استطاعت الإجابة عن الإشكاليّات المسدّدة نحوها؛ بغية إيجاد سبل الحلّ للأزمات (السياسيّة ـ الاجتماعيّة)، فإن مُنيت بالفشل في ذلك فسوف تفقد ما يبرّر وجودها. ولعلّ أهميّة هذا التلاؤم في مجال التنظير (السياسيّ ـ الاجتماعيّ) هي أكثر وضوحاً وجلاء منها في سائر المجالات؛ لذا فحتّى وإن أمكن الاكتفاء في المجالات المعرفيّة بملاحظة مدى قدرة النظريّة على توفير

---

* Relevance

المعلومات وإنتاج المعارف، فلا شكّ أنّ هذا المعيار في المجال الاجتماعيّ والسياسيّ لا يكفي وحده لاستصواب النظريّة، فما يحوز على أهميّة في عمليّة التنظير هنا هو متانة إجابة هذه النظريّة على التساؤلات، بالإضافة إلى قدرتها في حلّ المشكلات المتعلّقة بهذا المجال.

و يبالغ بعض المنظّرين في أهميّة ذلك، فيجعل من الإجابة على التساؤلات وحلّ الأزمات الخطوة الأولى لتحقيق الانسجام الداخليّ للنظريّة، فكما يرى **توماس سبرينجنز**: يبدأ بناء المنطق الداخليّ من اللحظة التي يعي فيها المنظّر السياسيّ وجود الأزمات السياسيّة، ويشعر إثرها بفوضى الحياة[١]. ومن هنا، فلا بدّ ـ بحسب اعتقاده ـ من طيّ مراحلَ أربع للوصول إلى كنه حقيقة المنطق الداخليّ والمنحى الفكريّ الذي يعتمده المنظّر في المجال (السياسيّ ـ الاجتماعيّ)، تبدأ تلك المراحل بتحديد الأزمة والمشكلة، ثمّ تشخيص عللها وجذورها، لتصل إلى معرفة النظام الأمثل الذي يَطمح إليه المنظّر، وفي النهاية، يعمل على توفير الحلول التي يقترحها لتجاوز تلك الأزمة. فعلى أساس هذه النظرة يقوم المنظّر في مرحلة وضع الحلول بتقديم توصياته للخطّة السياسيّة في سبيل معالجة المشكلة والعمل على رفعها على خير وجه[٢].

و الحقيقة أنّ المرحلة الرابعة هي التي تعكس تلاؤم النظريّة أو عدم اتصافها بالتلاؤم. وإذا ما أدرك المُنظّر حقيقة المشكلة جيّداً، فلاحظ في تنظيره الظروف الحاكمة، وأخذ بعين الاعتبار الحقائق الموجودة، أمكن لحلوله ومعالجاته أن ترفع المشكلة وتحلّ الأزمة، وعندها سيبدو تلاؤم تلك النظريّة مع ظروفها واضحاً. ورغم ما يتمتّع به الكثير من النظريّات السياسيّة والاجتماعيّة من

---

١. توماس سبريجنز، فهم نظريه هاى سياسى (فهم النظريّات السياسيّة)، ترجمها إلى الفارسيّة: فرهنگ رجائي، ص ٢٩ . (١)

٢. نفسه، ص ٤٠ .

الانسجام الداخليّ بين عناصرها، إلاّ أنّها عديمة الأثر من الناحية العمليّة، وعلى ذلك، يمكن أن ندرس نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة ونقيّمها من هذا المنظار أيضاً.

إنّ نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة لا تتمتّع بذاك «التلاؤم» المرجوّ؛ إذ يمكننا بإطلالة سريعة على ظروف الدول الإسلاميّة في العقود الأخيرة أن نلمس بوضوح انعدام تلاؤم هذه النظريّة وتلك البلدان، ويمكن أن نعرض الخصوصيّات التي سبّبت ذلك النقص في هذه النظريّة من خلال العناوين التاليّة:

٦ـ١ ـ تزايد التدخّلات الغربيّة في شؤون الدول الإسلاميّة

أدّت التغيّرات السياسيّة الاجتماعيّة في العقود الأخيرة من القرن العشرين إلى مزيد من التدخّل الغربيّ في شؤون العالم الإسلاميّ.

و قد بعثت هذه التدخّلات ـ وخصوصاً الأمريكيّة منها ـ شيئاً من مشاعر الإحساس بالضعة لدى المسلمين، كما أشعلت في نفوسهم من جهة أخرى نار الغضب والحقد والكراهية اتّجاه الغرب، وخصوصاً الأمريكيّ منه أيضاً. ومضافاً إلى ذلك، أدّت تلك التدخّلات إلى شيء من الحدّة والعنف المتصاعد الذي برز في سلوكيّات المسلمين، مما خلق أجواءً غير ملائمة لطرح الفكر العلمانيّ؛ ونظراً لهذه الظروف فأطروحة العلمانيّة الإسلاميّة هي أطروحة «غير متلائمة وظروفها».

٦ـ٢ ـ النموّ المتزايد للأصوليّة الإسلاميّة، ورغبة الإسلاميّين العارمة بتأسيس الحكومات الشعبيّة الإسلاميّة.

تضافرت إلى جانب العامل الأوّل عوامل داخليّة أخرى، كاستبداد

حكومات بعض الدول الإسلاميّة، وانتشار الوعي في الأوساط العامّة للشعوب، لتصبح عاملاً يصبّ في خدمة تعزيز الأصوليّة الإسلاميّة، وتحويل الحكومة الإسلاميّة إلى شعار تهتف به الجماعات والتنظيمات الإسلاميّة وتستمدّ منها في تحرّكاتها السياسيّة. وقد تزامن ذلك مع إقبالٍ كبيرٍ على الحكومات الشعبيّة الإسلاميّة، شهدته تلك الجماعات والتنظيمات، وذلك بدافع من المعاناة التي منيَت بها التجربة الراديكاليّة الإسلاميّة. وبتعبير آخر يمكن القول إنّ العامل الأوّل الذي ضاعف من التوجّه الراديكاليّ داخل المجتمع الإسلاميّ قد أُرفق بتجاربَ فاشلةٍ للراديكاليّة الإسلاميّة في ميادين السلطة والحكم، ما أبدى نوعاً من الوعي الجماعيّ في أوساط الدول الإسلاميّة، وعياً يصرّ على تحقيق الحكومات الشعبيّة. ولا شكّ أنّ هذه الأجواء قد وجّهت الأنظار العامّة نحو الحكومة الدينيّة الشعبيّة أو الأنظمة السياسيّة الإسلاميّة الشعبيّة. وفي النتيجة، لا يمكن للنظريّة العلمانيّة ولا لدولتها أن تلبّيَ ـ في جوٍّ كهذا ـ حاجةً عارمة تمسّ مشاعر الناس كافّة. وبالتالي، فـ«انعدام التلاؤم مع الظروف» ميّزة بارزة في العلمانيّة الإسلاميّة.

٣ـ٦ ـ التعارض مع الثقافة السياسيّة الحاكمة على البلدان الإسلاميّة

لا شكّ بأنّ تطبيق أيّة نظريّة أو فكرة أو نموذج سياسيّ، في أيّ مجتمع من المجتمعات، هو عمليّة تستدعي انسجاماً خاصّاً بين هذه النظريّة وبين الثقافة السياسيّة الحاكمة على ذلك المجتمع. ونظريّة العلمانيّة الإسلاميّة، والتي تمتاز بانطباعها الخاص عن الحياة الدينيّة في المجتمع السياسيّ، تخلو كما يبدو من هذا الانسجام بينها وبين مكوّنات الثقافة السياسيّة للمجتمعات الإسلاميّة. ولهذا التعارض جذوره في المكوّنات الثقافيّة العامّة لتلك المجتمعات؛ فلا تلوح في آفاق الثقافة العامّة للمجتمعات الإسلاميّة إشارات نحو إمكانيّة تديّن الفرد فيها

تديّناً وسطيّاً يقبل قيَم الدين ويرفض قوانينه. وهنا يمكن أن نشهد مظهراً جديداً لانعدام التلاؤم وفقدان الظروف المناسبة في نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة.

٤-٦ - فقدان العلوم والمعطيات العلميّة الدينيّة التي تؤمّن الدعم والحماية لأطروحة الدولة العلمانيّة الإسلاميّة.

يحتاج التطبيق الخارجيّ لأطروحة الدولة العلمانيّة الإسلاميّة إلى تأليف بُنية سياسيّة خاصّة ومعقّدة، تراعي فيها مرجعيّة القيَم الإسلاميّة، وبنفس الوقت تكون قوانينها بشريّةً صرفةً. ويتطلّب تكوين هذه البنية وجود علوم مناسبة ومعطيات علميّة خاصّة يمكن من خلالها إعداد الهيكل النظريّ المطلوب. ولا يخفى أنّ شيئاً من العلوم الإسلاميّة الرسميّة لا يقوى على الاضطلاع بهذه المهمّة، لذا نرى أنّ إعادة النظر فيها بات أمراً واجباً. وبالتالي، فما لم تتحقّق إعادة النظر هذه، فستبقى العلمانيّة الإسلاميّة تعاني من «انعدام التلاؤم».

و بالالتفات إلى ما تقدّم تتجلّى المشاكل النظريّة والعمليّة التي تواجه نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة، وكذا يظهر عجزها عن تقديم إجابة مرضيّة وشافية حول إشكاليّة بناء الدولة في العالم الإسلاميّ. وبناءً على ذلك، لا يمكن لـ «الدولة العلمانيّة» أن تحلّ تلك الإشكاليّة كبديل عن «الدولة الدينيّة».

و ختام الكلام...

يشير ما تقدّم في الفصول الأربعة من هذا الكتاب إلى استخراج عناصر مفهوم العلمانيّة الإسلاميّة واكتناه ماهيّتها كـ «أطروحة سياسيّة نظريّة»، وذلك عبر ضمّ الجهود الفكريّة التي بذلها كلّ من الجيل القديم والجيل الجديد من العلمانيّين المسلمين، ضمن سعيهم لتقديم إجابة عن إشكاليّة «بناء الدولة الحديثة»، والتي طرحت عقيب مسألتَي «التخلّف» و«الانحطاط» اللتين عانت منهما المجتمعات

الإسلاميّة، كما ننتهي من فصول هذا الكتاب إلى دراسة نقديّة لأطروحة العلمانيّة من تلك الزاوية النظريّة أيضاً.

و يمكن أن نلخّص أهم نتائج هذا البحث بما يلي:

١. يعود تاريخ نشوء نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة إلى بداية القرن العشرين، وهو الزمان الذي طرحتْ فيه مسألة «بناء الدولة الحديثة».

٢. تتّسم نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة بخصلتين اثنتين؛ سلبيّة وإيجابيّة: فخصلتها السلبيّة هي نتيجة للجهود الفكريّة الأولى والتأمّلات النظريّة التي قام بها الجيل الأوّل من العلمانيّين المسلمين في سبيل نقد البنية السياسيّة للنظام القديم في العالم الإسلامي (نموذج الخلافة).

٣.أمّا خصلتها الإيجابيّة فهي نتيجة للمباحث المعرفيّة والأبستمولوجيّة للجيل الجديد من العلمانيّين المسلمين الذين سعَوا نحو إيجاد المقدّمات النظريّة المطلوبة في عمليّة تكوين هذه النظريّة.

٤. على الرغم من الجهود الجبّارة التي قام بها أنصار العلمانيّة ومنظّروها في سبيل تشييد أركانها، فقد عانت من «الاختلال وعدم الانتظام في المفاهيم» ومن «انعدام التلاؤم النظريّ»، كما أبرزت الدراسة النقديّة لهذه النظريّة مشكلاتها النظريّة والعمليّة في طرح النموذج «البديل» عن الحكومة الدينيّة.

يمكن أن تشكّل بعض العوامل المشاكل النظريّة والعمليّة التي تعاني منها نظريّة العلمانيّة الإسلاميّة، وأهمّ تلك العوامل هي: القبول بالنسبيّة، وفقدان معيار الحكم على صدق المعارف الدينيّة، والانعزال والتقوقع، وفقدان البنى العامّة والمبرّرات الشاملة، وغياب الانسجام الداخليّ، وتضييق مفهوم العلمانيّة، والعجز عن طرح نظريّة بديلة للدولة الدينيّة، وانعدام التلاؤم والتناسب مع الظروف.

إلاّ أنّ المباحث السالفة تضعنا في مواجهة تساؤل متجدّد؛ «ما العمل؟» ذلك

السؤال التاريخيّ المستمرّ، والمطروح على ساحتَي التنظير والعمل السياسيّين. وقد وجد هذا السؤال العديد من الإجابات والحلول، كانت العلمانيّة الإسلاميّة إحداها. وقد تمّ في هذا الكتاب تسليط الضوء على المعوّقات النظريّة والعمليّة لهذه الإجابة فاتّضحت وصارت جليّة. ومن هنا صار لا بدّ أن تدرس الإجابات الأخرى. وتعدّ الحركات «التجديديّة ـ الإصلاحيّة» الإسلاميّة، و«السلفيّة ـ الراديكاليّة» الإسلاميّة أهمّ الإجابات التي طرحت بالموازاة مع العلمانيّة الإسلاميّة في المجتمعات الإسلاميّة. ومع أنّ هذا البحث لا يهدف إلى دراسة الحركتين «التجديديّة» و«السلفيّة» والبحث في ثناياهما، إلاّ أنّه يؤكّد على اتجاه «الحركة التجديديّة» في معرض جوابه على سؤال «ما العمل؟» في مواجهة مشكلات المجتمعات الإسلاميّة، ويرى الكاتب أنّ هذه الحركة تمثّل أفضل الإجابات على هذا السؤال في الظروف الراهنة، فهي ومن خلال التأكيد على أهميّة التراث الفكريّ الإسلاميّ، والقبول بالفكرة الأساس المتمثّلة بـ «ارتباط الدين بالدولة»، تقوم بإعادة قراءة مكوّنات هذا التراث على ضوء متطلّبات العصر. ولا ريب أنّ هذه النظريّة تحتاج إلى مزايا خاصّة تُظهر من خلالها حالة الانسجام الداخليّ بين عناصرها وتلاؤمها الخارجيّ مع محيطها، وهو يتطلّب دراسة مستقلّة تتجاوز حدود هذا البحث وموضوعه[١].

---

١. قام المؤلّف في مقالة «مقايسه، ويژگی های معرفت شناختی جريان‌های فکری سياسی معاصر در جهان اسلام» (مقارنة الخصوصيّات المعرفيّة للتيارات الفكريّة السياسيّة المعاصرة في العالم الإسلاميّ)، بدراسة الخصوصيّات المعرفيّة لحركات ثلاث: الحركة التجديديّة / الإصلاحية الإسلامية، السلفيّة / الأصوليّة الإسلامية، والحداثة / العلمانيّة الإسلاميّة، مع إشارة خاطفة لمفهوم كلّ واحدة منها ونبذة تاريخيّة عنها. راجع: المجلّة الفصليّة «رهيافت های سياسی وبين المللی دانشگاه شهيد بهشتی» العدد: ٨. شتاء ١٣٨٥ هـ.ش.

المصادر

أ) المصادر الفارسيّة

أوّلاً: الكتب

١. أبو زيد، نصر حامد، *نقد گفتمان ديني / نقد الخطاب الدينيّ*، ترجمه إلى الفارسيّة: حسن يوسفي أشكوري ومحمّد جواهر كلام، طهران: يادآوران، ١٣٨١ هـ. ش.

٢. بالمر، ريتشارد، *علم هرمنوتيك، نظريه تأويل در فلسفه هاي شلاير ماخر، ديلتاي، هايدگر، گادامر / علم الهرمنوطيقا، نظريّة التأويل في فلسفات شلاير ماخر، ديلتاي، هيدجر، جادامر*، ترجمة: محمّد سعيد حنائي كاشاني، طهران: انتشارات هرمس، ١٣٧٧ هـ. ش.

٣. أحمدي، بابك، *ساختار وتأويل متن / هيكليّة النصّ وتأويله*، طهران: نشر مركز، ج ٢، ١٣٧٠ هـ. ش.

٤. سبريجنز، توماس، *فهم نظريه هاى سياسى / فهم النظريّات السياسيّة*، ترجمه إلى الفارسيّة: فرهنگ رجائي، طهران، آگاه، ط ٢، ١٣٧٧ هـ. ش.

٥. الأنصاري، عبد والفيلالي، *اسلام ولا ييسيته / الإسلام واللائكية*، ترجمة: أمير رضائي، طهران: قصيده، ١٣٨٠ هـ. ش.

٦. بازرگان، مهدي، *آخرت وخدا هدف بعثت أنبيا / الآخرة والله هدف بعثة*

الأنبياء، طهران: مؤسسه خدمات فرهنگي رسا، ١٣٧٧ هـ. ش.

٧. ـــــــــــ، *مجموعه آثار*، ج ٨، طهران، بنياد فرهنگي مهندس مهدي بازرگان، انتشارات قلم، ١٣٧٧ هـ. ش.

٨. برگر، پيتر ال.، *افول سكولاريسم، دين خيزش گر وسياست جهانى / انهيار العلمانيّة، الدين النهضويّ والسياسة العالميّة*، ترجمة: افشار اميري، طهران: پنگان، ١٣٨٠ هـ. ش.

٩. بلايشر، جوزيف، *گزيده هرمنيوتيک معاصر / خلاصة الهرمنوطيقا المعاصرة*، ترجمة: سعيد جهانگيزى، آبادان: نشر پرستش، ١٣٨٠ هـ. ش.

١٠. الجابريّ، محمّد عابد، *الخطاب العربيّ المعاصر*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط ١، ١٩٨٢ م.

١١. ـــــــــــ، *الديمقراطيّة وحقوق الإنسان*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٤ م.

١٢. ـــــــــــ، *الدين والدولة وتطبيق الشريعة*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٦ م.

١٣. ـــــــــــ، *نقد العقل العربيّ (٣)، العقل السياسيّ العربيّ محدّداته وكلّياته*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط ١، ١٩٩٠ م.

١٤. جليلي، هادي، *تأملاتي جامعه شناسانه درباره سكولار شدن / تأملات اجتماعيّة حول العلمانيّة*، طهران: طرح نو، ١٣٨٣ هـ. ش.

١٥. خاتمي، محمود، *جهان در انديشه هايدگر / العالم في فكر هيدجر*، طهران: مؤسسه فرهنگي دانش وانديشه معاصر، ١٣٧٩ هـ. ش.

١٦. خالقي، أحمد، قدرت، *زبان وزندگي روزمره در گفتمان فلسفي – سياسي معاصر / اللغة والحياة اليوميّة في الخطاب الفلسفيّ – السياسيّ المعاصر*، طهران، گام نو، ١٣٨٢ هـ. ش.

١٧. خدوري، مجيد، *گرايشهاي سياسي در جهان عرب / الاتّجاهات السياسيّة في العالم العربيّ*، ترجمة: عبد الرحمن عالم، طهران: دفتر مطالعات سياسي وبين المللي، ١٣٦٦ هـ. ش .

١٨. رشيد رضا، محمّد، *الخلافة أو الإمامة العظمى*، نقلاً عن: وجيه الكوثرانيّ، الدولة والخلافة في الخطاب العربيّ إبّان الثورة الكماليّة في تركيا، بيروت، دار الطليعة، من دون تاريخ .

١٩. روآ، اليويه، *تجربه اسلام سياسي / تجربة الإسلام السياسيّ*، ترجمة: محسن مدير شانه چي وأمين مطبعي، طهران: انتشارات بين المللي الهدى، ١٣٧٨ هـ. ش .

٢٠. سراج زادة، سيّد حسين، *چالشهاي دين ومدرنيته، مباحثي جامعه شناختي در ديناداري وسكولار شدن / أزمة الدين والحداثة، بحوث اجتماعيّة في الدين والعلمانيّة*، طهران: طرح نو، ١٣٨٣ هـ. ش .

٢١. سروش، عبد الكريم، *سكولاريسم فلسفى وسكولاريسم سياسى / العلمانيّة الفلسفيّة والعلمانيّة السياسيّة*، خطاب له بتاريخ ٢/ ٦/ ٨٣ هـ.ش موجود على العنوان التالي: www.drsoroush.com .

٢٢. ـــــــــــــــ ، *قبض وبسط تئوريك شريعت / القبض والبسط النظريّ للشريعة*، طهران: مؤسسه فرهنگي صراط، ١٣٧٣ هـ. ش .

٢٣. ـــــــــــــــ ، *مدارا ومديريت / المداراة والإدارة*، طهران: مؤسسه فرهنگي صراط، ١٣٧٦ هـ. ش .

٢٤. شجاعي زند، علي رضا، *عرفي شدن در تجربه مسيحي واسلامي / تبنّي العرف في التجربة المسيحيّة والإسلاميّة*، طهران: مركز بازشناسي اسلام وايران، ١٣٨١ هـ. ش .

٢٥. شريعتمداري، حميد رضا، *سكولاريزم در جهان عرب / العلمانيّة في العالم*

العربيّ، قم: مركز مطالعات وتحقيقات أديان ومذاهب، ١٣٨٢ هـ . ش .
٢٦. عبد الرزاق، علي، *اسلام ومباني قدرت / الإسلام وأصول الحكم*، ترجمة: أمير رضائي، طهران: قصيده سرا، ١٣٨٠ هـ . ش .
٢٧. عبد الكريم خليل، *الإسلام بين الدولة الدينيّة والدولة المدنيّة*، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥ م .
٢٨. عدنان النحويّ، علي رضا، *المسلمون بين العلمانيّة وحقوق الإنسان الوضعيّة*، الرياض: دار النحويّ للنشر والتوزيع، ١٤١٨ هـ . ق .
٢٩. العشماويّ، محمّد سعيد، *اسلام گرائي يا اسلام ؟*، ترجمة: امير رضائي، طهران: قصيده سرا، ١٣٨٢ هـ . ش .
٣٠. ــــــــــــ ، *الإسلام السياسيّ*، مكتبة مدبولي الصغير، ط ٤، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م .
٣١. العظمة، عزيز، *العلمانيّة من منظور مختلف*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط ٢، ١٩٩٨ م .
٣٢. كرمي، محمّد تقي، *بررسى آراء وانديشه هاى محمد عابد الجابري / البحث حول آراء وأفكار محمد عابد الجابري*، طهران: مديريت مطالعات إسلامي، معاونت پژوهشى سازمان فرهنگ وارتباطات اسلامي، من دون تاريخ .
٣٣. الكواكبيّ، سيّد عبد الرحمن، *طبائع الإستبداد ومصارع الإستبعاد*، ترجمة: عبد الحسين ميرزاي قاجار، نقد وتصحيح: محمّد جواد صاحبي، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ط ٢، ١٣٧٢ هـ . ش .
٣٤. كوزنزهوي، ديفد، *حلقه انتقادي / حلقة النقد*، ترجمة: مراد فرهاد پور، طهران: انتشارات گيل، ١٣٧١ هـ . ش .
٣٥. خطابات لعبد الكريم سروش وآخرين، *سنت وسكولاريسم / التراث والعلمانيّة*، طهران: مؤسسه فرهنگي صراط، ١٣٨١ هـ . ش .

٣٦. شبستري، محمّد مجتهد، *ايمان وآزادى / الإيمان والحرّية*، طهران: طرح نـو، ١٣٨٢ هـ. ش .

٣٧. ــــــــــــــ ، *تأملاتى در قرائت انسانى از دين / تأملات في القـراءة الإنسانيّة للدين*، طهران: طرح نو، ١٣٨٣ هـ. ش .

٣٨. ــــــــــــــ ، *نقدى بر قرائت رسـمى از ديـن / نظـرة فـي القـراءة التقليديّة للدين*، طهران: طرح نو، ١٣٧٩ هـ. ش .

٣٩. ــــــــــــــ ، *هرمنوتيك، كتاب وسنت / الهرمنوطيقا، الكتاب والسنّة*، طهران: طرح نو، ١٣٨١ هـ. ش .

٤٠. مير احمدي، منصور، *آزادي در فلسفه سياسي اسلام / الحرّية فـي الفلسـفة السياسيّة في الإسلام*، قم: بوستان كتاب .

٤١. ــــــــــــــ ، *اسلام ودموكراسي مشـورتي / الإسـلام والديمقراطيّـة التشاوريّة*، طهران: نشر ني، ١٣٨٤ هـ. ش .

٤٢. واينسهايمر، جوئل، *هرمنيوتيك فلسفي ونظريه ادبي / الهرمنوطيقا الفلسـفيّة والنظريّة الأدبيّة*، ترجمة: مسعود عليا، طهران: ققنوس، ١٣٨١ هـ. ش .

٤٣. وثيق، شيدان، *لا ييسيته چيست ؟ / ما هي العلمانيّة ؟*، طهران: اختران، ١٣٨٤ هـ. ش .

ثانياً: المجلات

١. أركون، محمد، تاريخ مندي عقل اسلامي / تاريخيّة العقل الإسلاميّ، ترجمة: محمّد مهدي خلجي، مجلّة *كيان*، العدد ١٤ .

٢. برت اف، براينر، «سكولاريسم ودين، مباني بديل براى كنكاش در يك كثـرت انگارى اصيل» / «العلمانيّة والدين، الأسس البديلة للبحث في التعدّديّة الأصـيلة»، ترجمة: أفروز إسلامي، مجلّة *نامه فرهنگ*، العدد ٢٢، عام ١٣٥٧ هـ . ش .

٣. خجسته رحيمي، رضا، «دموكراسى مينى ماليستى ومنتقدانش» / «الديمقراطيّة في حدّها الأدنى ومنتقدوها»، مجلّة *جامعة نو*، العدد ٢٣، شهر دي: ١٣٨٣ هـ . ش . وكذلك فصلنامه فرهنگى ـ فلسفى *مدرسه* (المجلة الثقافيّة ـ الفلسفيّة الفصليّة «المدرسة»)، العدد ١، ربيع ١٣٨٣ هـ . ش، قسم نگاه ويژه.

٤. سروش، عبد الكريم، «معنا ومبناي سكولاريسم» / «معنى وأساس العلمانيّة»، مجلّة *كيان*، العدد ٢٦ .

٥. كارل فارديش، فون فايتسكر، «سكولاريساسيون چيست؟» / « ماهي العلمنة ؟»، ترجمة: رومينا شيخ، مجلّة *نامه فرهنگ*، العدد ٢٢، صيف ١٣٧٥ هـ . ش .

٦. مير احمدي، منصور، «مقايسه ويژگيهاي معرفت شناختي جريان هاي سياسي معاصر در اسلام» / «مقارنة الخصائص المعرفيّة للتيّارات السياسيّة المعاصرة في الإسلام»، مجلّة *رهيافت هاي سياسي وبين المللي*، العدد ٨، شتاء ١٣٨٥ هـ . ش .

ب) المصادر الإنجليزية

1. Gadamer, Hans Georg, ***truth and metod,*** new York: seabury press, 1989, p.31.

2. Hamilton, Malcolm, ***The Sociology of Religion***, New York: Routledge, 2002.

3. Ricoeur Paul, ***From text to Action Essays in Hermeneutics,*** translated by Katleen Blammey and John B. Thompson, Northwestern University Press, 1991.

4. "Hermeneutics" in ***routledge encyclopedia of philosophy***, version 1,8 london.